Ph. Sp.
814
c

Phil. sp. 814c

Suabedissen

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36602333490011

<36602333490011

Bayer. Staatsbibliothek

Suabe=
dissen's
Meta=
physik.
1836.
B. R. M
Ph. Sp.
814.

uabe=
ssen's
Meta=
physik.

1836.

B. R.

Ph. Sp.
114.

Suabe-
dissen's
Meta-
physik.

1836.

B. R.

Ph. Sp.
874.

81

Ph. Sp.
814
c

Phil. Sp. 814c

Suabedissen

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36602333490011

<36602333490011

Bayer. Staatsbibliothek

Die Grundzüge

der

Metaphysik.

Aus dem Nachlaß

von

David Theodor August Suabedissen.

Marburg, 1836.

Druck und Verlag von N. G. Elwert.

Bayerische Staatsbibliothek München

157. D.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorwort des Herausgebers.

Da es meinem verewigten Schwiegervater nicht mehr vergönnt gewesen ist diese Grundzüge der Metaphysik selbst dem Druck zu übergeben, so habe ich, dem von ihm schon geraume Zeit vor seinem Tode mir ertheilten Auftrage gemäß, mich diesem Geschäft unterzogen. Das Buch ist zwar im ganzen schon in den Jahren 1832 und 1833 — in einzelnen der schweren Krankheit abgerungenen Stunden — dictirt, hat aber später bei der Revision bedeutende Zusätze und Änderungen erlitten, und scheint noch der letzten Hand gewartet zu haben. Daher fanden sich auch statt der Vorrede nur zwei größere Bruchstücke dazu vor, die ich in der Gestalt und Aufeinanderfolge wie sie vorlagen wiedergebe. Einzelne Bemerkungen, die sich auf besondern Blättern vorn eingelegt fanden, habe ich so viel als möglich an den gehörigen Orten eingeschaltet (dahin gehören namentlich die Anmerkungen zu §. 22. 24. 26. 36. 39. 41. 81). Im übrigen habe ich, wie sich von selbst versteht, die Handschrift unverändert abdrucken lassen; und nur durch Interpunction und Sperren der für den Zusammenhang wichtigeren Worte in mei-

ner Weise dem Verständniß und der Uebersichtlichkeit noch mehr zu Hülfe zu kommen mich nicht enthalten können.

Die Grundzüge der praktischen Philosophie oder der Tugend- und Rechtslehre, an welche nächstdem die Reihe der Herausgabe kommen sollte, liegen ebenfalls schon gröstentheils dictirt vor; und wenn sich mit Hülfe der übrigen vorhandenen Papiere füglich das Ganze herstellen läßt, wie ich nicht zweifle, so soll es der Öffentlichkeit nicht vorenthalten werden.

Marburg den 6. Jan. 1836.

Hupfeld.

Zur Vorrede.

1.

Durch eine vieljährige, noch immer fortwährende Krankheit ist die Herausgabe der Grundzüge meiner Vorlesungen über die Philosophie unterbrochen worden. Sonst hätte ich mich wohl auch durch die öffentlichen Urtheile über mein Philosophiren die mir vorgekommen sind, zur Ergänzung der bereits erschienenen Lehrbücher durch die noch zurückgebliebenen aufgefordert finden sollen. Denn in keinem dieser Urtheile finde ich das Princip meines Philosophirens aufgefaßt. Das nun aber würde sich vorzüglich in diesen Grundzügen meiner Vorlesungen über die Metaphysik bestimmt hinausgestellt haben: nämlich daß und wie der Begriff des Lebens die Einheit und Mitte meines Philosophirens ausmacht; des Lebens, weil es als das wahrhaft Wirkliche das Realprincip aller Dinge, und zugleich sich selbst begreifend das Idealprincip ist. Wie mir's aber immer unangenehm gewesen ist, wenn ich andere Philosophen eifrig bestrebt sahe ihren Lehren vor allen anderen Platz zu machen: so bin ich auch immer abgeneigt gewesen die meinigen durch Kampf und Streit zu behaupten. Ich überlasse das lieber der Sache selbst. Und diese leidentliche Haltung ist durch meine langwierige Krankheit noch verstärkt worden. —

Wie sich aber diese Lehrbücher einander ergänzen sollten, wird sich aus dem folgenden Begriffe der innern Verbindung in welcher die Abtheilungen der Philosophie worüber besondere Vorlesungen gehalten zu werden pflegen, mit einander stehen, näher ergeben.

Den Grund und Boden bildet die Metaphysik, da sie den allgemeinen Wirklichkeitsbegriff gibt, und ihn bis zu der Idee des Ganzen fortführt. Sie trägt die Principien aller andern philosophischen Wissenschaften in sich. Alle müssen von ihr ausgehen und sind nur von ihr aus Philosophie.

Ueber ihr, das Ganze der Wissenschaft überwölbend, stehet die Religionsphilosophie. Sie gibt den Begriff der Religion, indem sie den Begriff des Verhältnisses Gottes zur Welt und besonders zum Menschen fortführt zum Begriffe seiner zeitlichen Wirksamkeit. Aus der Metaphysik, sie in sich herauffassend, gewinnet sie die Gründlichkeit; die Metaphysik aber ihrerseits gewinnet in der Vereinigung mit ihr von ihrem Lichte aus die Klarheit.

In der Mitte zwischen der Metaphysik und der Religionsphilosophie stehen die anderen philosophischen Wissenschaften. Zunächst die Anthropologie. Sie entsteht dadurch daß in ihr der Begriff des Menschen welchen die Metaphysik gibt, zum Begriffe des Menschen in seiner jetzigen Zeitlichkeit fortgeführt wird. Durch weitere Verdeutlichung dieses Begriffes erzeugen sich von der Anthropologie aus die Logik, die praktische Philosophie und die Aesthetik. Die Logik, ausgehend von der Erkenntnißkraft des Menschen, gibt den Begriff des rechten Denkens, indem sie lehrt, wie die Begriffe, an sich betrachtet, einzeln Bestand haben und mit einander verbunden sein müssen, um die Wissenschaft auszumachen. Die

praktische Philosophie, ausgehend von der Willenskraft des Menschen, entwickelt den Begriff des rechten Wollens und seiner Erweisung im Handeln zu dem Begriffe der Tugend, des Rechts und des Staates, und verzweiget sich eben damit in die Tugendwissenschaft, die Rechtswissenschaft und die Staatswissenschaft. Die Aesthetik, ausgehend von der freien Bildungskraft des Menschen, führt den Begriff des freien Bildens durch Entwickelung der Gesetze desselben, auf daß es ein ideales Bild sei, fort bis zum Begriffe und zu der Eintheilung der Kunst.

Der Anthropologie mit ihrer Verzweigung gegenüber stehet die Naturphilosophie. Sie geht von dem metaphysischen Begriffe der Natúr aus, und führt ihn fort zum Begriffe der irdischen Natur in ihrer Mannichfaltigkeit.

Nicht abgeschieden von der Metaphysik und der Religionsphilosophie stehen diese Wissenschaften zwischen ihnen. Sie sind vielmehr nur dadurch Theile der Philosophie und ihrem Ganzen innigst vereinigt, daß sie von der Metaphysik und der Religionsphilosophie innigst durchdrungen werden, und von ihnen aus zur vollen Gründlichkeit und Klarheit gelangen.

Was nun aber meine Lehrbücher, einzeln betrachtet, betrifft: so kann wohl niemand von ihrer Unvollkommenheit mehr überzeugt sein als ich es selbst bin. Ich habe jedoch zur Bestimmung des Standpunctes ihrer Beurtheilung Folgendes zu bemerken.

Das Lehrbuch einer Wissenschaft kann entstanden sein aus dem unmittelbaren und einzigen Zwecke diese Wissenschaft zu construiren, d. i. die Entwicklungsmomente ihrer Idee von ihrem Princip aus in bündiger Folge darzustel-

len. Ein Lehrbuch dieser Art ist z. B. Spinoza's Ethik. Es kann aber auch hervorgegangen sein, zwar dem Wesentlichen nach ebenfalls aus der im Geiste des Verfassers darüber schwebenden Idee dieser Wissenschaft, aber zugleich unter steter Einwirkung des pädagogisch-didaktischen Zweckes, junge Männer, von der geistigen Bildungsstufe aus auf welcher die meisten unserer Studirenden stehen, in diese Wissenschaft einzuführen. Zu den Lehrbüchern dieser Art gehören die meinigen. Sie haben sich aus meinen Vorträgen über die philosophischen Wissenschaften als ihr Hauptinhalt von selbst herausgebildet. In meinen Vorträgen aber suchte ich immer und in stetem Wechsel, auf eine der Geistesbildung meiner Zuhörer entsprechende Weise, Anregung und zugleich Stoff, Aufforderung zum eignen Denken und zugleich Hülfe und Leitung zu geben: um so die Idee der Wissenschaft die ich lehrte so weit in ihren Gemüthern zu beleben und zu stärken und sie zugleich vor Abirrung und Ausschweifung sicher zu stellen, daß sie fortan von selbst zu ihrer weiteren Verdeutlichung und Entwickelung darin fortwirken möchte.

Ich habe mich zugleich bemühet mich auf eine möglichst einfache und verständliche Weise auszudrücken. Was das philosophische Denken ermittelt hat, das soll zu einem Gemeingute der Menschen werden. Denn die Philosophie kann ja und soll nichts eigentlich Neues lehren, sondern sie soll verdeutlichen was in dem Menschenbewußtsein enthalten ist. Darum kann und soll ihr Ausdruck jedem sinnigen Menschen verständlich sein, d. i. jedem Menschen in welchem der Bewußtseinsinhalt des Menschen angefangen hat von seinem tiefsten Grunde aus zum Gedanken emporzustreben. Diesem Streben hülfreich

begegnend soll die Philosophie das rechte Wort darbieten; und dieses Wort ist nicht das in der Schule für den Schulbedarf gemachte, sondern der aus dem allgemeinen Sprachgebrauche nach seiner tiefern Bedeutung hergenommene lebendige, einfache und volle Ausdruck. Denn was die Sprache gebildet hat, ist der Menschengeist selbst, wiefern er denkenden Wesens ist, in seiner Verwirklichung nach außen hin. In dem Menschengeiste aber begreift sich das Wirkliche, das Leben. Darum trägt die Sprache den Begriff des Lebens, wie er dem Menschen an seiner Stelle im Ganzen möglich ist, und eben damit die Philosophie in sich.

Eine solche Ausdrucks- und Darstellungsweise wird nun aber noch von Manchen für unwissenschaftlich gehalten, und dafür angesehen als habe man die Sache leicht und oberflächlich genommen, oder das Wahre mehr gefühlt als eigentlich gedacht: in der That aber ist sie schwerer als das Einherschreiten in der Regel einer Schule.

2.

Ein zwiefaches Ausschreitungsstreben aus der rechten Haltung des Philosophirens scheint jetzt in Deutschland von neuem um sich zu greifen.

Das eine ist das Streben über das Urwirkliche, welches der Grund und Boden alles Daseins ist, selbst hinaus, zu einem tiefern oder höhern Grunde. Man könnte dieses Streben das transcentrische nennen. Dahin gehört das Streben das über den Begriff Gottes als des Schöpfers hinauswill, die Frage nämlich nebst ihren Beantwortungsversuchen, was Gott vor der Schöpfung gewesen sei, und überhaupt was er nicht als Schöpfer sondern seiner Substanz nach oder an sich sei.

Dahin würde auch Hegel's Logik gehören, wenn sie wirklich, wie z. B. Bachmann annimmt, die Gedanken Gottes vor der Schöpfung darzustellen beabsichtigte. Das ist aber wohl nicht Hegel's Meinung gewesen. Es erhellet vielmehr aus dem Ganzen seiner Philosophie, wie aus einzelnen bestimmten Erklärungen, daß er keinen zeitlichen Anfang der Schöpfung annahm. Eben damit ergibt sich aber zugleich eine andere Würdigung seiner Logik als die in seiner Schule gewöhnliche. Nahm er nämlich keinen zeitlichen Anfang der Schöpferthätigkeit an, so konnte er auch nicht lehren, daß die Gedankenbewegung des Urprincips der Welt zuerst eine bloß immanente gewesen sei, und sich dann, nachdem sie zu ihrem Beschlusse gekommen, selbst entäußert, entlassen habe: sondern er mußte annehmen daß die Gedanken des Urprincips unmittelbar schaffend sind, als Wesen vortretend, als die

Natursubstanzen. Damit bekommt die in der Logik dargestellte Dialektik, als eines immanenten Fortschreitens des Denkens, zunächst nur eine subjective Bedeutung, nämlich als die Gedankenbewegung des Philosophen Hegel, in welcher er zu der Erkenntniß des Urprincips in seiner schaffenden Thätigkeit hinstrebte. Zu fragen also ist 1) ob Hegel wirklich durch diese Gedankenbewegung zu diesem Ziele gelanget ist; 2) ob jeder andere Philosophirende nur in dieser Weise denkend fortschreiten müsse, um zu demselben Ziele zu gelangen; und nur wenn dieses bewiesen wäre, würde diese Dialektik zugleich eine objective Bedeutung haben.

Das andere Ausschreitungsstreben aus der rechten Haltung des Philosophirens könnte das transperipherische genannt werden. Es strebt nämlich über die Grenzen der Philosophie hinaus in das Gebiet der geschichtlichen Erkenntniß, mit der Absicht und der Meinung es der Philosophie als solcher nicht allein zu unterwerfen, sondern auch anzueignen, als ihr unmittelbar zugehörig. Es geht also hervor aus der Nichtanerkennung der Abgrenzung des Gebietes der Philosophie von dem Gebiete der Geschichte, oder des Unterschiedes der philosophischen Erkenntniß als solcher und der historischen Erkenntniß. Das Wahre hierin ist das, daß erst aus der Durchdringung und lebendigen Einigung von beiden die volle Erkenntniß hervorgeht. Die Philosophie von ihrer Seite gibt dazu den Begriff als die Wesenserkenntniß, die Erfahrung von ihrer Seite die Anschauung als die Erscheinungserkenntniß.

Denn die Philosophie, als Wissenschaft in ihrer Vollendung gedacht, ist das System der Begriffe als der Wesenserkenntnisse. Zur vollen Erkenntniß eines Dinges in seiner Wirklichkeit wird aber der Begriff erst durch das

Zutreten der Anschauung, nämlich aus einer solchen Anschauung, welche nicht die Auffassung des Dinges in einem seiner Daseinsmomente als in einem starren Dasein, sondern seine Auffassung in seiner (fortgehenden) Daseinslebendigkeit ist. Aus ihr gehet die Erfahrungserkenntniß überhaupt als die Auffassung des Dinges in seiner Daseinsbestimmtheit hervor, und insbesondere die geschichtliche Erkenntniß, d. i. die Auffassung der Erscheinung des Wesens, wie sie sich mit einander, zufolge des Fortganges der Entwicklung, in der Zeit verbinden. Es ist also der Begriff welchen die philosophische Erkenntniß gibt, als die Erkenntniß eines Differentials anzusehen, dessen Integration seine Geschichte ist, und also nur mittelst der geschichtlichen Erkenntnißweise erkannt wird.

Bestimmter und zugleich umfassender: Der vollständige Begriff des Lebens — nämlich des Lebens in seiner Wirklichkeit, also wenn es in seiner wirkenden Thätigkeit von ihm selbst aus ergriffen wird — ist die Wissenschaft. Der Mensch kann zu ihr gelangen, weil und wiefern das Leben sich in ihm selbst begreift. Die Erkenntniß wie es der Grund und das Wesen des Daseins und Geschehens ist, ist die Philosophie. Die unmittelbare Auffassung aber des Daseins und Geschehens in der Vorstellungsthätigkeit gibt die empirische Wissenschaft, Naturkunde und Geschichtskunde. Die volle Erkenntniß also des Wirklichen, von seiner Tiefe aus bis in seine zeitliche Daseinsbestimmtheit, erzeuget sich wenn jene, die philosophische Erkenntniß, zu dieser, der empirischen, vorschreitet und sie sich verbindet, oder wenn diese jene in sich aufnimmt.

Nicht also durch die Scheidung des Anschauens und des Denkens von einander entstehet die rechte Erkenntniß — dann hätte man dort nur Vorstellungen, Bilder, Schat-

ten; hier nur allgemeine, bloße Gedanken — sondern durch ihre Durchdringung. Von dem Wirklichen muß man ausgehen und sich in ihm halten: aber die Vernunft muß in den Sinn treten, auf daß es in seinem Dasein von seiner Tiefe aus gefaßt, und in seiner Lebendigkeit begriffen werde. Dann erzeuget sich der rechte Begriff der Sache in und mit der vollen Erfahrung. Denn in ihr, d. i. in der Erfahrung, in welcher sich der Gegenstand ganz wie er ist, von seinem Innersten aus bis in sein Aeußerstes, nach seinem Ursprunge und nach seinem Fortgange, für sich und in seiner Verbindung mit den andern Dingen zu erkennen gibt, wird auch sein Wesen erkannt.

Aus der Unterscheidung des Wesens und des Gebietes der philosophischen Erkenntniß von dem Wesen und dem Gebiete der historischen Erkenntniß ergibt sich, daß man Unrecht hat z. B. von der philosophischen Religionslehre zu fordern daß sie, als solche, die christliche Religionslehre sei: als könnte sie das von sich aus sein, ohne in das Gebiet der geschichtlichen Erkenntniß überzuschreiten oder in dasselbe aufgenommen zu werden; — oder von dem Naturrecht zu fordern daß es an die Stelle der positiven Rechtserkenntniß müsse treten können: als wenn es nicht vielmehr erst vermittelst der geschichtlichen Erkenntniß des positiven Rechts zur Erkenntniß seiner zeitlichen Verwirklichung gelangen könnte.

Da aber in Allem was durch die Menschen im Dasein zu verwirklichen ist, zufolge des möglichen Austretens der Freiheit aus der Haltung in der Vernunft Abirrungen und Ausschreitungen der Verwirklichungsbestrebungen aus dem Wesen der Sache vorkommen können: so gehört in diesen Dingen auch das noch zum Gebiete der Philosophie, daß sie von der Wesenserkenntniß aus die allgemeinen

Forderungen stelle die für die menschlichen Werke und Lebenseinrichtungen gelten, welche den Anspruch machen Verwirklichungsweisen und Verwirklichungsstufen von Wesensbegriffen zu sein. — Das ist zugleich die Rechtfertigung des Begriffes des Sollens, und mit ihm der praktischen Philosophie.

Ärger aber als jenes Verkennen der Grenzen der Philosophie ist die Lehre (die sich neuerdings auch nicht schämet wieder laut zu werden), daß sich die Vernunft ihrer selbst gegen irgend ein Geschichtliches gänzlich begeben müsse und daß eben diese Verleugnung der Philosophie die rechte Philosophie sei.

Inhalt.

Einleitung.

§. 1. Zweck und Begriff der Metaphysik.
§. 2. Ihr Verhältniß zu den andern philosophischen Wissenschaften.
§. 3. Das Verfahren.
§. 4. Subjective Erfordernisse.
§. 5. Gang und Eintheilung.

Erster Theil.

Das Wirkliche.

Uebergang.

Das unmittelbare Bewußtsein des Wirklichen.

§. 6. Was ist es?
§. 7. Was enthält es?

Erster Abschnitt.

Das Wesen.

§. 8. Das Wesen des Wirklichen als eine Thatsache.

I. Das Sein als das Wesen.

§. 9. Das Sein überhaupt und das unbestimmte Sein.
§. 10. Das Dasein als die thatsächliche Vermittelung des allgemeinen und des bestimmten Seins.
§. 11. Die Annahme des Seins als des Wesens führt allein nicht zum Begriffe dieser Vermittelung.

II. Das Thun als das Wesen.

§. 12. Das Thun überhaupt und das bestimmte Thun.
§. 13. Die Annahme des Thuns allein als des Wesens führt nicht zum Begriffe des Daseins.

III. Die Einheit des Seins und des Thuns als das Wesen.

§. 14. Die Annahme selbst.
§. 15. Der Begriff des Wirkens. Kraft, Vermögen; Ursache und Wirkung.
§. 16. Der Begriff des Daseins von dem Begriffe des Wirkens aus. Die Zeit als die Form des Wirkens. Substanz, Ursubstanz und bedingte Substanz.
§. 17. Der Begriff der Wechselwirkung.
§. 18. Uebergang.

Zweiter Abschnitt.

Das Leben.

§. 19. Aufgabe.

I. Die Natur.

§. 20. Das Werden.
§. 21. Die Materie.
§. 22. Die Zeit und der Raum.
§. 23. Die Größe.
§. 24. Durchdringung von Zeit und Raum in der Wirklichkeit.
§. 25. Die Naturveränderung.
§. 26. Naturlauf, Naturzweck, Naturgesetz.

II. Der Geist.

§. 27. Die Thatsache des Freien, Geistigen.
§. 28. Begriff des Geistes. — Urgeist; bedingte Geister.
§. 29. Das Sichselbstbestimmen.
§. 30. Die Naturwirklichkeit und die Persönlichkeit eines geistigen Wesens.
§. 31. Gegenstellung der Begriffe von Natur und Geist.

III. Das Leben.

A. Der Begriff des Lebens überhaupt.
§. 32. Der Begriff selbst.
§. 33. Unmittelbare Folgerungen.
B. Der Begriff eines lebendigen Wesens.
§. 34. 1) Mit vorherrschender Hinsicht auf seine Lebendigkeit.
a) Von ihm selbst aus betrachtet.
§. 35. b) In den Beziehungen seiner Weltstelle betrachtet.
§. 36. c) Das Individuum und die Gattung.
§. 37. 2) Mit vorherrschender Hinsicht auf seine Besonderheit. Form.
a) Naturform und mathematische Form.
§. 38. b) Urform und vollendete Form.
c) Zeitlich wirkliche Form.
C. Die Lebenswirklichkeit als die wirkliche Vermittelung der Gegensätze in dem Wirklichen.
§. 39. Das Todte.
§. 40. Das Wesen und die Erscheinung.
§. 41. Die wahren Gegensätze und ihre Vermittelung.

Dritter Abschnitt.

Das Ganze.

§. 42. Das Wirkliche als das Ganze.

I. Das Ganze als das Viele aus dem Einen.

§. 43. Von der Annahme das Viele sei aus Vielem.
§. 44. Der Dualismus.
§. 45. Der Monismus.

II. Das Ganze als die Vermittelung des Freien und des Unfreien von dem Einen aus.

§. 46. Standpunct und Frage.
§. 47. Das Freie aus dem Unfreien.
§. 48. Prüfung dieser Annahme.
§. 49. Das Unfreie aus dem Freien.
§. 50. Vereinigung beider Annahmen.
§. 51. Warum die bisherige Auffassung des Wirklichen als des Ganzen nicht befriedigt.

III. Das in sich beschlossene Ganze.

§. 52. Abschließung der bisherigen Betrachtung.
§. 53. Wie das Wirkliche in diesem Gedanken gedacht wird.
§. 54. Die Eigenschaften des Ganzen.

Zweiter Theil.

Der Mensch.

Erster Abschnitt.

Der Mensch als der Begriff seiner Welt, oder die Erkenntniß des Menschen.

§. 55. Fragen.
§. 56. Die Erkenntniß als Empfindung, oder Erkenntniß nur von außenher.
§. 57. Die Erkenntniß als Vorstellung, oder Erkenntniß von außenher und zugleich von innenher (Rationaler Empirismus).
§. 58. Skepticismus.
§. 59. Uebergang.
§. 60. Die Erkenntniß als erzeugt durch die Formen des Aufnehmens und Verbindens in der Beziehung auf ein Gegebenes (Uebergang zum Idealismus, der Kantische Kriticismus).
§. 61. Warum diese Erkenntnißlehre nicht befriedigt.
§. 62. Der Idealismus (Fichte und Hegel).
§. 63. Prüfung dieser Lehre.
§. 64. Erkenntniß von dem Absoluten aus, als dem Principe des Idealen und Realen (Schelling).
§. 65. Hinweisung der Erkenntnißlehre zu dem Standpuncte des Menschen.
§. 66. Das Allgemeine dieser Erkenntnißlehre.
§. 67. Die Selbsterkenntniß.
§. 68. Die Erkenntniß des Andern. Allgemeine Bedingung.
§. 69. A. Dessen, was der Mensch macht.
§. 70. B. Dessen, was mit ihm in Gemeinschaft steht.
1) Die sinnliche Erkenntniß.
§. 71. 2) Die Erkenntniß durch Begreifen.

§. 72. Was der Mensch auf solche Weise zu erkennen vermag.
§. 73. Die Wissenschaft.
§. 74. Rückblick.

Zweiter Abschnitt.

Der Mensch als der Wille seiner Welt, oder die Macht des Menschen.

§. 75. Der Mensch als Wille.
§. 76. Verhältniß dieses Willens zu der Natur, in der er steht.
§. 77. Auffassung in der Idee des Ganzen.
§. 78. Auffassung in der Zeitlichkeit.
§. 79. Die Macht des Willens über die Natur.
§. 80. Beschränkung auf des Menschen Stelle in der Welt.
§. 81. Die freie Kunst und ihr Gebiet.
§. 82. Die Selbstverwirklichung des Willens.
§. 83. Gesetz der Gesetzlichkeit des Willens.
§. 84. Zutretende Forderungen der Einsicht und der Kräftigkeit.
§. 85. Die Tugend.
§. 86. Die Stufen der Selbstverwirklichung des ursprünglichen Willens in dem Zusammenleben der Menschen.

Dritter Abschnitt.

Die Persönlichkeit des Menschen.

§. 87. Der Mensch eine Person.
§. 88. Individualität und Identität der Person.
§. 89. Das Ich.
§. 90. Die Seele.
§. 91. Wiefern die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele in dem Persönlichkeitsbewußtsein stehe.
§. 92. Der Leib des Menschen.
§. 93. Die Sterblichkeit des Leibes.
§. 94. Erwartungen.
§. 95. Fragen.

Dritter Theil.

Die Welt.

Erster Abschnitt.

Das Weltgebäude, die Elemente und die Grundkräfte.

§. 96. Ausgang.
§. 97. Annahmen.
§. 98. Anwendung auf unser Sonnensystem.
§. 99. Ausdehnung zum Weltbegriff.

§. 100. Das Nichtbefriedigende dieses Weltbegriffs.
§. 101. Der unbedingte oder metaphysische Begriff der Elemente,
a) quantitativ genommen.
§. 102. b) qualitativ genommen.
§. 103. Der empirisch bedingte Begriff des Elementes
a) chemisch.
§. 104. b) physikalisch.
§. 105. Die Materie als das Product der Anziehungs- und Abstoßungskraft.

Zweiter Abschnitt.
Die Welt als die Naturlebendigkeit.

§. 106. Der Entwickelungs- und Bildungstrieb.
§. 107. Begriff eines selbstständigen Naturwesens.
§. 108. Die Bewegung in der Welt als Natur.
§. 109. Von der Annahme einer allgemeinen Materie.
§. 110. Die Mannichfaltigkeit der Naturerzeugnisse.
§. 111. Das Gesetz der Polarität als allgemeines Gesetz aller Naturentwickelung und Naturbildung.
§. 112. Besondere darin enthaltene Gesetze.
§. 113. Reihen und Stufen der Naturerzeugnisse.
§. 114. Das Wirken des Entwickelungs- und Bildungstriebes als die Naturlebendigkeit.
§. 115. Die Idee der nichtsinnlichen Welt in der sinnlichen.
§. 116. Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt?

Dritter Abschnitt.
Die Geistigkeit in der Welt.

§. 117. Das Hinaufstreben des irdischen Naturlebens zur Selbstverinnerlichung.
§. 118. Freie Weltwesen an der Spitze der Weltabtheilungen.
§. 119. Das Bestehen der Freiheit mit dem Naturlaufe.
§. 120. Das Durchdrungensein der Natur von Geistigkeit, Teleologie.

Vierter Theil.
Gott.

Erster Abschnitt.
Von dem Menschen und der Welt aus zu Gott.

§. 121. Allgemeine Grundlage.
§. 122. Gott als das Urwesen und der Urgrund.
§. 123. Gott als das urgeistige Leben, erkannt aus dem Menschen und der Außenwelt.

§. 124. Zeitliche Bildung des Begriffes Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt.
§. 125. Gott als der Schöpfer der Welt.
§. 126. Folgerungen und genauere Bestimmungen.
§. 127. Ineinsfassung.
§. 128. Andere Lehren.
§. 129. Von der Frage, was Gott an sich sei.

Zweiter Abschnitt.

Von Gott aus zu der Welt und zu dem Menschen.

§. 130. Die Begründung des Begriffes der Welt von dem Begriffe Gottes aus.
§. 131. Wie die Selbsterkenntniß des Menschen von dem Begriffe Gottes aus tiefer begründet wird.
§. 132. Die Vollkommenheit der Welt, und wie sie mit dem Uebel in der Welt besteht.
§. 133. Der Begriff der zeitlichen Welt.
§. 134. Der Begriff der Geschichte des Menschen.
§. 135. Die Unsterblichkeit der Person.
§. 136. Der Begriff des Ganzen als des Reiches Gottes.

Einleitung.

1.

Zweck und Begriff der Metaphysik.

Das Streben der Metaphysik ist von jeher darauf gerichtet gewesen das Wirkliche zu begreifen.

Zum Begreifen des Wirklichen gehört 1) die Beantwortung der Frage: Was ist das Wirkliche? — nämlich nicht dieses oder jenes Wirkliche, sondern das Wirkliche überhaupt. Es geht also diese Frage auf die Erkenntniß dessen was in allem Wirklichen gemeinsam, also dasselbe in allem Wirklichen ist, d. i. auf das Wesen des Wirklichen. Die Aufgabe die sich die Metaphysik gesetzt hat wäre also die Erkenntniß des Wesens des Wirklichen.

Zum Begreifen des Wirklichen nach der tiefern Bedeutung des Begreifens gehört 2) die Beantwortung der Frage: Woher oder woraus ist das Wirkliche? — das ist die Frage nach dem Grunde des Wirklichen. Mit ihr macht sich die Metaphysik die Erkenntniß dieses Grundes zur Aufgabe. Nun aber kann der Grund des Wirklichen nicht als ein Nichtwirkliches gedacht werden. Als ein solches wäre er Nichts; in dem Streben aber das Nichts an sich zu denken versinkt das Denken, wird darin selbst zu Nichts. Er ist also selbst als ein Wirkliches zu denken. Zu unterscheiden ist demnach ein zweifaches Wirkliche: das Begründende, welches der wirkliche Grund ist, und das Begründete, als das aus dem Wirklichen das der Grund ist, oder durch dasselbe Seiende. Letzteres wäre dann das sich zu-

nächst darstellende Wirkliche nach seiner Mannichfaltigkeit. Man nennt es auch die Dinge. Angenommen, das Wirkliche das der Grund ist sei zugleich das Wesen der Dinge, und umgekehrt: so wäre also die Metaphysik, wiefern sie das Wesen vorzüglich in dieser seiner Bedeutung aufzufassen hätte, die Wissenschaft von dem Wesen als dem Grunde der Dinge.

Zum vollen Begriffe des Wirklichen gehört 3) die Erkenntniß der inneren Verbindung des Wesens als des wirklichen Grundes mit dem Wirklichen, wiefern es von dem Wesen zu unterscheiden ist, also die Beantwortung der Frage: Wie d. i. in welcher Weise, mit welchen Gesetzen steht dieses Wirkliche in dem Wesen als seinem Grunde? Wie ist es in ihm, oder wie ist und wird es von ihm hervorgebracht? Mit dieser Frage vollendet sich die Aufgabe der Metaphysik.

Von diesen Aufgaben in ihrer Vereinigung aus betrachtet, wäre also die Metaphysik die Wissenschaft von dem Wesen, wie es das Wesen und zugleich der Grund des sich darstellenden Wirklichen ist.

Wiefern nun aber das Wesen nicht das Sinnlichvorliegende in dem Wirklichen ist, sofern geht die Metaphysik auf das Nichtsinnliche. Es soll aber keinesweges bloß verneinend gedacht werden, sondern vielmehr als das woraus und womit das Sinnliche seine Wahrheit und seine Bedeutung habe.

2.

Verhältniß der Metaphysik zu den andern philosophischen Wissenschaften.

Die Philosophie als Wissenschaft in ihrer Vollendung gedacht ist das System der Begriffe. Wie nämlich aus dem Urwirklichen, als dem Urgrunde, die mannichfaltigen Abtheilungen und Stufen hervorgegangen sind, welche in ihrer Ordnung und Gemeinschaft das Ganze des Wirklichen ausmachen: so treten in und mit ihnen, vermittelst des Philosophirens, aus dem Begriffe des Urwirklichen, als des Urgrundes, die Begriffe der Abtheilungen und Stufen des Wirklichen hervor, und schließen sich zu einem Ganzen zusammen; und jeder dieser Begriffe wird durch

seine Verdeutlichung zu einer besondern philosophischen Wissenschaft. Sind nun diese Begriffe die Wesenserkenntnisse der Dinge, d. i. des Wirklichen in der Mannichfaltigkeit seines Daseins: so ergiebt sich daß die ganze Philosophie mit allen ihren Theilen wesentlich Metaphysik ist, nämlich eine fortgeführte, bis zu einem dem Ganzen des Wirklichen entsprechenden Begriffssysteme entwickelte Metaphysik. Nur so also kann man die Metaphysik als einen Theil der Philosophie von andern Theilen der Philosophie unterscheiden, daß man unter ihr, als der Metaphysik im engern eigentlichen Sinne, die Philosophie versteht welche den Begriff des Wesens überhaupt, als des Urwirklichen, wie es der Grund aller Mannichfaltigkeit des Wirklichen ist, zu geben zur Aufgabe hat. Daraus folgt daß die andern philosophischen Wissenschaften nicht neben der Metaphysik stehen, als ihr beigeordnet: sondern aus ihr hervorgehen und in ihr stehen. Sie ist also im Verhältniß zu ihnen die Fundamentalphilosophie, als der Grund und Boden welcher die Principien von allen andern besondern philosophischen Wissenschaften enthält. Kein Theil der Philosophie darf sich von ihr ausscheiden wollen. Ebendamit enthält sie die ersten Gründe von allen Wissenschaften. Sie ist in dieser Bedeutung die erste Wissenschaft, und nur von ihr aus ist gründliche Erkenntniß, als Erkenntniß des Wirklichen von dem aus was in ihm das Ursprüngliche ist, möglich.

3.

Das Verfahren.

Die metaphysische Forschung, gerichtet auf das Begreifen des Wirklichen, geht von dem Bewußtsein des Wirklichen aus. Sie ist die Thätigkeit, die Bewegung, durch welche sich dieses Bewußtsein selbst innerlich klar zu werden strebt. Darum muß sie sich in ihm halten, soll nicht hinaus streben in ein Reich das jenseit des Wirklichen liege, und nicht darüber schweben als eine Bewegung bloßer Gedanken. Die Metaphysik beginnet also auch nicht mit der Abwendung des Denkens von der Erfahrung, geht vielmehr von ihr aus und führt zu ihr zurück. Denn wie die Erfahrung überhaupt als das unmittelbare Bewußtsein des Wirk-

lichen ihre Voraussetzung ist, so ist die Erklärung dieses Bewußtseins ihr Zweck.

Zur Erreichung dieses Zweckes ist nothwendig 1) die möglichst vollständige Auffassung des unmittelbar gegebenen Wirklichen selbst in der Mannichfaltigkeit seiner beharrlichen Verschiedenheiten. Es ist das eine vorbereitende Verdeutlichung, durch welche das Denken seinen Standpunkt in dem Wirklichkeitsbewußtsein nimmt; 2) das denkende Eindringen in dieses mit solcher Mannichfaltigkeit sich unmittelbar darstellende Wirkliche, um es von seiner Tiefe aus zu erfassen, und um eben damit zu begreifen wie diese Mannichfaltigkeit in ihm mit einander besteht. Ob dieses Streben gelingen könne und gelungen sei, muß sich am Ende damit erweisen ob es zur Selbstbefriedigung gelange. Es gelanget aber zur Selbstbefriedigung, wenn sich in dem aus ihm hervorgehenden Begriffe des Wirklichen die in dem unmittelbaren Bewußtsein enthaltenen Gegensätze versöhnen.

4.

Erfordernisse zum Gelingen.

Auf daß aber solches Verfahren diesen Erfolg habe, ist außer einem guten Verstande, eine gewisse Gemüthsbeschaffenheit des Philosophirenden nothwendig.

Erfordert nämlich wird dazu das erwachte Bedürfniß der tieferen Erkenntniß, da man ohne dieses Bedürfniß nicht mit dem rechten Ernste und der nothwendigen Ausdauer nach ihr streben wird.

Verbinden muß sich damit eine unbedingte Wahrheitsliebe. Man muß die Wahrheit, und nur die Wahrheit suchen. Nicht also darf man zum voraus festsetzen was man wahr finden will, nicht die Forschung in den Dienst von Wünschen und Neigungen, oder vorgefaßten Ueberzeugungen, Vorstellungen und Ansichten stellen, und nicht dem ausweichen was ihnen zu widerstreiten droht: man muß vielmehr das Gemüth von solchen Befangenheiten möglichst frei zu machen suchen, und entschieden sein fortan nur das was sich unwidersprechlich als wahr ergiebt anzuerkennen, und es auch mit Selbstverleugnung in sich aufzu-

nehmen. Ueberzeugt übrigens kann man dabei zum voraus sein, daß nur das was wahr ist auch endlich, wenn es das Gemüth durchdrungen hat, wahre Befriedigung geben wird. Wohl aber darf und soll der Widerstreit einer sich als wahr darbietenden Lehre mit einem Bedürfnisse des Herzens, das sich seiner Lauterkeit bewußt ist, zu fortgesetzter Prüfung Aufforderung geben.

Von solcher Wahrheitsliebe beseelt muß das Denken mit der Bescheidenheit fortschreiten, die den Dünkel abwehrt daß man das Ziel in kurzer Zeit und ohne sonderliche Anstrengung erreichen könne; zugleich aber auch mit der Zuversicht, die aus der Tiefe des Erkenntnißbedürfnisses selbst quillet, wenn es als ein Ursprüngliches der Möglichkeit seiner Befriedigung gewiß ist.

5.

Gang und Eintheilung.

Dieses Verfahren mag nun vorerst in dem Glauben an das Wirkliche stehen, wie es sich thatsächlich darstellt, d. i. in der zweifellosen Annahme daß das wovon der Mensch als von Wirklichem unmittelbar weiß, wirklich sei, und zunächst so beschaffen sei wie es in sein Bewußtsein eintritt. Darauf aber hat man diesen Glauben selbst zur Rechenschaft zu ziehen, und sich zugleich über die Weise und die Kraft des menschlichen Erkennens mit sich selbst zu verständigen. Eben damit aber schreitet die Betrachtung in den Begriff des Menschen ein, und hat sich nun diesen Begriff nach seinem wesentlichen Inhalte vollständig zu verdeutlichen. Der Mensch aber gehöret zur Welt, und kann nur von ihrem Begriffe aus an seiner Stelle in ihr begriffen werden. Die Welt aber mit dem Menschen stehet in dem Urgrunde, welcher das Urwesen des Ganzen ist. So tritt der allgemeine Wirklichkeitsbegriff von sich aus zu den Begriffen auseinander, die er zunächst in sich trägt und die seinen ganzen Inhalt ausmachen, ohne dadurch aus sich hinauszutreten, vielmehr so daß er sich am Ende von dem Begriffe Gottes aus, verdeutlicht, in sich selbst zurückfaßt.

Anm. Man könnte mit dem zweiten Theile anfangen zu müssen glauben, um sich vorerst den Standpunkt und Ausgangspunkt der Forschung

zu sichern, und sie vor Ausschweifungen und Grübeleien zu wahren. Da aber des Menschen Geist seine Kraft und seine Beschränktheit doch nur erst zufolge der Erkenntniß seiner Stelle in dem Ganzen zu ermessen im Stande sein kann: so ergiebt sich daß er sich zuerst den Begriff oder den Gedanken des Ganzen aus dem allgemeinen Wirklichkeitsbewußtsein zu entwickeln streben muß, um dann zu sich selbst einkehrend zu erkennen wie er selbst zu ihm oder in ihm stehe. Es kommt hinzu daß das Ausgehen von dem Glauben an das Wirkliche dem naturgemäßen geschichtlichen Entwickelungsgange der Metaphysik entspricht. Vor den Gefahren des Ausschweifens und Grübelns schützt dabei die Haltung in dem Wirklichkeitsbewußtsein.

Erster Theil.

Das Wirkliche.

Uebergang.

Das unmittelbare Bewußtsein des Wirklichen.

6.

Was ist es?

Der Uebergang aus dem gewöhnlichen Bewußtseinszustande zu der metaphysischen Forschung ist die Hinwendung der Denkthätigkeit auf das unmittelbare Bewußtsein des Wirklichen, um es zu denken als das was es ist, und was es enthält.

a) Das Bewußtsein ist überhaupt das Wissen, wiefern es Wissen von etwas ist. Das unmittelbare Bewußtsein ist das Wissen welches das was es weiß zunächst hat, nicht erst durch ein anderes. Wovon der Mensch weiß, davon hat er ein Bewußtsein. Er weiß aber auch daß er weiß, hat ein Bewußtsein von seinem Bewußtsein. Daher die Möglichkeit sein unmittelbares Bewußtsein zu denken, und es sich denkend zu verdeutlichen.

b) Was das Wirkliche überhaupt sei, kann nicht durch Unterscheidung von Anderem gesagt werden, denn zu ihm gehört Alles. Sein Begriff ist der daß es, sofern es als Wirkliches gewußt wird, nicht beliebig weggedacht werden kann. Es setzt sich selbst im Denken. Es ist als solches eine Thatsache d. h. es giebt sich unmittelbar durch die That selbst als eine Sache. Es ist eben darum nicht ab-

zuleugnen. Es ist der gegebene vorhandene Bewußtseinsinhalt. Wirklich ist also für den Menschen alles wovon er weiß. Dazu gehört das Bewußtsein selbst, und das Denken, wiefern davon gewußt wird. Das Wirkliche im engern Sinn ist, was nicht bloßer Gedanke ist. Der bloße Gedanke als solcher an sich wäre nicht Wirkliches in diesem Sinne. Wenn es aber bloße Gedanken giebt, so ist das eine Thatsache, und das Wirkliche im engern Sinne darin ist die sie bildende Thätigkeit.

c) Die Verbindung des Bewußtseins und des Wirklichen ist eine Thatsache, eben damit daß der Mensch von Wirklichem weiß. Das Wissen von Wirklichem ist selbst wirklich. Es läßt sich aber denken daß Wirkliches sei, ohne daß davon gewußt werde. Auch kann es vielleicht Wirkliches geben wovon erst vermittelst einer Umwandelung oder Steigerung des Bewußtseins gewußt werden könnte, und in dieser Hinsicht würde dann das gemeine Bewußtsein von dem veränderten oder gesteigerten zu unterscheiden sein.

7.

Was enthält es?

Das unmittelbare Bewußtsein ist jederzeit und bei jedem Menschen ein bestimmtes. Die allgemeine Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins des Wirklichen enthält also eine unendliche Menge besonderer Thatsachen. Unter ihnen giebt es solche in welchen sich eine beharrliche Mannichfaltigkeit des Wirklichen darstellt, und welche darum jeder Mensch in dem Wirklichen findet. Sie sind also wieder allgemeiner Art, im Verhältnisse zu den vorübergehenden und den nur individuellen Bewußtseinsbestimmungen.

Im unmittelbaren Bewußtsein des Wirklichen unterscheidet sich nämlich bald das Wissen des Menschen von ihm selbst, und sein Wissen von andern Dingen die er in weiter unbegrenzter Ausdehnung um sich her verbreitet findet. Von sich selbst wissend hat er Selbstbewußtsein, und sein Selbstbewußtsein findet sich erfüllet von einer Mannichfaltigkeit von Empfindungen, Gefühlen, Bestrebungen und Gedanken, von denen er als von den seinigen

weiß. Nicht geschieden aber findet er darin sich von den Dingen die mit ihm sind, sondern von ihnen her bestimmt, und ihnen von sich aus thätig zugewandt. Und nicht unverändert bleibt dabei sein Bewußtsein, auch nicht das Wirkliche das ihn umgiebt. Es ist vielmehr darin ein Entstehen und Vergehen, ein Fortgang und Untergang, oder ein Wechsel von Zuständen und Beschaffenheiten. Mannichfaltiger Art auch findet er die zugleich seienden Dinge: Wesen die ihm gleich sind, andere Menschen; dann Thiere: jene und diese als lebendige Wesen; auch die Pflanzen mit einer gewissen Lebendigkeit; dann andere Dinge, die sich ihm als leblos darstellen. Und in den Thieren und in den Pflanzen und manchen leblosen Dingen wieder eine Mannichfaltigkeit von Gattungen; unmittelbar daseiend aber doch nur Einzeldinge. In Gemeinschaft findet er diese Dinge mit ihm selbst und unter sich, sich bestimmend im Dasein durch ein Wirken auf einander. Sich selbst, den Menschen, unterscheidet er von ihnen hauptsächlich durch eine Thätigkeitsweise seines Lebens, deren er sich als einer freien bewußt ist. Aber auch unfreie Lebensthätigkeit findet er in sich, und so sein Leben und Dasein ein zweifaches: freies und unfreies, geistiges und leibliches; beides aber innig vereint, und sich gegenseitig bestimmend. Außerdem findet er, den Blick über die Erde erhebend, eine Mannichfaltigkeit von andern Weltkörpern, verschieden in Dasein und Bewegung. Das alles stehet in seinem unmittelbaren Bewußtsein des Wirklichen, er weiß davon thatsächlich.

Das Bedürfniß ist nun diese Mannichfaltigkeit des Wirklichen zu begreifen; zunächst also sie in Eins zu fassen. Daher die Frage ob nicht die Mannichfaltigkeit des vorliegenden Wirklichen getragen werde von einem allgemein Wirklichen, und was das sei, d. i. die Frage nach dem W e s e n des Wirklichen. Mit ihr beginnet die metaphysische Forschung.

Erster Abschnitt.

Das Wesen.

8.

Das Wesen des Wirklichen als eine Thatsache.

Die Frage ob das Wirkliche ein Wesen habe, ist thatsächlich bejaht durch das unmittelbare Bewußtsein des Wirklichen als solchen. Denn alles was in ihm ist, ist als Wirkliches in ihm. Indem also darin das Mannichfaltige befasset ist als das Wirkliche überhaupt, so ist eben damit ein Gemeinsames, als das in allem Besondern dasselbe sei, gesetzt. Es ist das wodurch alles Wirkliche Wirkliches ist. Was nun ist das allem Wirklichen Gemeinsame, das von jedem Wirklichen gilt, weil jedes erst mit ihm wirklich ist? — Es erhellet daß der Beantwortungsversuch dieser Frage nicht aus dem Wirklichkeitsbewußtsein selbst hinauszutreten hat. Denn das allgemeine Wirkliche kann nur in dem was sich als Wirkliches giebt, gefunden und erkannt werden.

I. Das Sein als das Wesen.

9.

Das Sein überhaupt und das bestimmte Sein.

Es bietet sich zunächst die Antwort: *das Sein ist das Wesen des Wirklichen.* Denn alles Wirkliche ist: das Sein gilt also von allem Wirklichen: *es ist sein Wesen.* Das Sein des Wirklichen ist sein Gesetztsein, seine Positivität. Zufolge seines Seins ist das Wirkliche, wenn und sobald es sich dem Denken bietet, nicht beliebig denkbar und auch nicht denkbar, sondern nothwendig anzuerkennen; ist also durch sein Sein wahrhaft Wirkliches.

Der Gedanke des Seins alles Wirklichen ist der Gedanke des Seins *überhaupt*, oder der allgemeine Gedanke des Seins. Als der Gedanke des Seins ohne alle Bestimmtheit ist er der

Gedanke des **allgemeinen** Seins, als des Seins das in allem Sein das Sein sei. In diesem Gedanken ist nichts zu unterscheiden: das Sein ist das Sein.

Ihm tritt gegenüber der Gedanke des **bestimmten** Seins. Es ist Sein mit einer gewissen Beschaffenheit, wodurch es sich als besonderes Sein von anderem Sein unterscheidet. Als solches wird es auch ein **Ding** genannt. Ein Ding im engern Sinne ist ein bestimmtes und nicht bloß gedachtes Sein. Was nur gedacht wird, heißt ein Gedankending.

Ein bestimmtes Sein, ein Ding, ist etwas, und ist anderes nicht. Es vereinigt sich also in ihm Sein und Nichtsein.

Was nicht wirklich ist, ist **nichts**. Das Nichts ist nicht an sich zu denken, sondern nur in der Beziehung auf das Wirkliche. Wenn das Sein als das Wesen des Wirklichen gedacht wird, so ist Nichts, was kein Sein hat. Als das Gegentheil von dem Wirklichen als Sein überhaupt, ist es das Nichtsein überhaupt. Als das Gegentheil von Etwas oder Ding im engern Sinne, ist es was bloß gedacht wird.

Anm. Von den Sätzen: a) Alles ist aus nichts geworden; und: Alles kehrt zurück in nichts. b) Aus nichts wird nichts; und: Zu nichts wird nichts.

10.

Das Dasein als die thatsächliche Vermittelung des allgemeinen und des bestimmten Seins.

Wie nun ist das allgemeine und das bestimmte Sein im Begriffe zu vermitteln? Mit andern Worten: Kann man von dem Gedanken des allgemeinen Seins aus zum Denken des Wirklichen in seiner Besonderheit gelangen, so daß er zum Erklärungsgrunde von diesem würde? Das Sein würde dann erkannt als das Wesen des Wirklichen, welches zugleich dessen Grund sei, so daß also nicht allein der Satz: Alles Wirkliche ist, sondern auch der umgekehrte: Das Sein ist alles Wirkliche, erkannt würde, wenn erkannt wird daß und wie es alles in sich trägt.

Das **Dasein** ist die thatsächliche Vermittelung: denn es ist das sich darstellende Sein.

Im Dasein unterscheidet der Gedanke das **Wesen** und die **Erscheinung**. Die Erscheinung nämlich ist die Weise wie sich das Wesen zu vernehmen giebt. Diese Weise aber ist die Daseinsbestimmtheit des Wesens.

Unter dem Wesen wird aber nicht immer das allgemeine, unbestimmte Sein verstanden. Auch ein besonderes Sein, ein Ding, wird ein Wesen genannt, wiefern es als ein Bestehendes gedacht wird, obgleich in und mit einer Mannichfaltigkeit wechselnder Zustände. Scheidet man im Denken das Wechselnde eines Dinges, von dem was es eigentlich und als solches Ding bleibend ist: so behält man hieran den Gedanken des **Wesens dieses Dinges**.

Das Sein als das Wesen, wiefern es als Bestimmtheiten zum Grunde liegend, sie in oder an sich tragend, gedacht wird, heißt **Substanz**. Unter der Substanz schlechthin denkt man das allem andern zum Grunde liegende Sein, das allgemeine Sein als das Ursein. Unter Substanzen in der Mehrheit denkt man mehrfaches Sein mit verschiedenen Bestimmtheiten. Eine Substanz wäre also ein Sein welches eine gewisse Bestimmtheit in sich trägt.

11.

Die Annahme des Seins als des Wesens führt allein nicht zum Begriffe dieser Vermittelung.

Die Substanz ist in ihrem Dasein nicht von Bestimmtheiten zu scheiden. Wie denn aber ist ihre Verbindung mit denselben zu begreifen? Im Sein überhaupt, wenn es als die allgemeine Substanz gedacht wird, ist nichts zu unterscheiden. Es hat nichts Mannichfaltiges in sich, und kann als bloßes Sein von sich aus nicht dazu kommen. Von dem Gedanken des Seins überhaupt ausgehend, gelangt man also zu nichts. In ihm wird nichts gedacht.

Man könnte von der andern Seite her annehmen: das bestimmte Sein, also das Besondere und Mannichfaltige, ist das Erste und Ursprüngliche: das Sein überhaupt, das allgemeine Sein, ist nur ein allgemeiner Gedanke zur Umfassung dienend, ohne Realität. Dann wäre das Besondersein die eigentliche

Wirklichkeit, das Wesen. Woher dann aber die Veränderung? Jedes Ding wäre dann, als ein bloß seiendes gedacht, für immer was es ist. Kein Werden wäre dann und keine Entwickelung, auch kein Verbinden und Getrenntwerden, und kein Wirken des einen auf das andere. Alles wäre in ewiger Starrheit mit einander.

Der Gedanke des Seins also, des allgemeinen oder des bestimmten Seins als des Wesens, führt nicht, wenigstens für sich allein nicht, zum Begriffe des Wirklichen. Es setzt vielmehr diese Annahme den Menschen in einen unversöhnlichen Widerstreit mit seinem Wirklichkeitsbewußtsein. Ja es könnte, wenn das Wesen des Wirklichen nur Sein wäre, auch der Seinsgedanke nicht sein, wiefern nämlich das Denken ein anderes ist als das Sein. Das Sein als bloßes Sein wäre ohne von sich zu wissen. Die Unwahrheit der Annahme daß das Sein als bloßes Sein das Wesen sei, erweiset sich also eben damit daß vom Sein gewußt wird. Eben damit aber auch die Wahrheit des Seins. — Aber ist nicht das Denken selbst alles Sein? — Möglich daß es das Sein setzt. Aber es ist doch an sich eine Thätigkeit. Angenommen also, das Denken sei alles Sein, und das Sein als das Denken das Wesen des Wirklichen: so ist es das dann doch nicht als bloßes Sein.

Also: das Wesen des Wirklichen ist nicht als bloßes Sein zu begreifen.

II. Das Thun als das Wesen.

12.

Das Thun überhaupt und das bestimmte Thun.

Die Auffassung des Wirklichen als des Seins — könnte man denken — hat wohl darum das Wesen alles Wirklichen, die wahre Wirklichkeit, nicht ergriffen, weil sie nicht tief genug eingedrungen ist. Oberflächlich betrachtet stellt sich allerdings jedes Wirkliche als ein Seiendes dar: was sich aber von innenher als ein solches darstellt, also was jedes Wirkliche eigentlich und wesentlich ist, das ist Kraft, ist Thätigkeit.

Selbst indem ein Wirkliches bestimmt wird, indem es leidet, erweiset es sich als ein Thätiges, da es sich doch als ein Wirkliches dabei behauptet. Was gedacht wird als einer gegen es andringenden Thätigkeit ganz und gar keinen Widerstand entgegen setzend, wäre eben damit für diese Thätigkeit kein Gegenstand, wäre nicht für sie da, nicht wirklich. Es scheint also daß Thätigkeit das Wesen alles Wirklichen, die eigentliche wahre Wirklichkeit sei.

Daher die zweite Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Wirklichen: das Thätigsein, das Thun, ist das Wesen des Wirklichen. Das Sein des Wirklichen ist bei dieser Annahme nichts an sich, sondern die Erweisung der Thätigkeit, ihre Erscheinung.

Zu unterscheiden ist im Gedanken des Thuns das Thun überhaupt und das bestimmte Thun. Wird nämlich thätig zu sein als das Allgemeine und Bleibende in allem Wirklichen gedacht, so wird das Thätigsein nicht als ein besonderes, sondern als unbestimmtes, als Thun überhaupt gedacht, als reine, bloße Thätigkeit. Das Wirkliche aber, wie es sich thatsächlich giebt, ist ein Mannichfaltiges, als Thun gedacht ein mannichfaltiges Thun. Als Mannichfaltiges ist es Verschiedenes, jedes also ein Besonderes, ein Bestimmtes. Die Bestimmtheit des Daseins mit welcher sich jedes Daseiende darstellt, wäre eine Bestimmtheit des allgemeinen Thätigseins. Das Dasein also, oder das sich darstellende mannichfaltige Sein, wäre dem Wesen nach ein mannichfaltig bestimmtes Thun; als bestimmtes Sein — da alles Bestimmen als ein Thun nur von dem Thun selbst geschehen könnte — erscheinend durch Selbstbestimmung.

13.

Die Annahme des Thuns allein als des Wesens führt nicht zum Begriffe des Daseins.

Es entsteht die Forderung das Thun überhaupt und das bestimmte Thun zu vermitteln. Man könnte sagen: das bestimmte Thun geht hervor aus dem Thun welches das Wesen von allem ist, aus reiner Thätigkeit. Wie denn aber ist es zu denken daß

das unbestimmte bloße Thun, die reine Thätigkeit, dazu kommen sollte sich zu bestimmen? Es müßte das Thun entweder auf eine Hemmung stoßen, und dadurch bestimmt werden sich in Beziehung auf sie zu bestimmen; oder es müßte sich ohne allen Grund von sich selbst aus bestimmen. Das Erste ist nicht möglich, wenn nur das Thun das Wesen ist. Denn wovon sollte es gehemmt werden? auf was stoßen? — Bei dem Zweiten wäre anzunehmen daß sich das Thun gegen sich selbst richte, sich also innerlich entzweie, und so sich selbst theilweise zum Gegenstande werde. Es müßte sich in dem ursprünglichen Thun ein Gegensatz erzeugen zwischen dem bestimmenden und dem bestimmtwerdenden Thun. — Wie aber wäre das möglich, wenn das Ursprüngliche, das Wesen, nur Thun wäre? — Es wäre dann als reine Thätigkeit in sich ununterschieden, sich selbst durchaus gleich. Es wäre kein Leidentliches in ihm, und nichts in ihm könnte dazu werden. — Wollte man sich so ausdrücken: die ursprüngliche reine Thätigkeit setzt außer sich auch Anderes — so stellt sich die Frage so: Wie kommt sie dazu auch Anderes zu setzen? Darauf könnte man antworten: Sie muß es, um daran durch Reflexion zum Selbstbewußtsein zu gelangen, und dann weiterhin durch die Einsicht daß solches Andere als ein von ihr Gesetztes nichts Selbstständiges, außer ihr an sich Seiendes, also in Wahrheit nichts Anderes ist, also durch die Vernichtigung desselben als eines Andern und dessen Auflösung in sich selbst, sich selbst zu erkennen als das allein ursprünglich Wahre. Dann aber entstehet die Frage: Warum muß sie denn zu solcher Selbsterkenntniß gelangen? Auch wäre damit die Hauptfrage nicht beantwortet. Denn da das scheinbar Andere hinterher erkannt wurde als in Wahrheit nichts Anderes, sondern als eine Reihe von Bestimmtheiten der reinen Thätigkeit selbst, durch Selbstbestimmung in sie eingetreten: so tritt die Frage, wie reines, bloßes Thun sich selbst bestimmen könne, von neuem vor.

Es ist also nicht denkbar daß das bloße, reine Thun ein bestimmtes Thun, also eine Mannichfaltigkeit des Thuns in sich trage, oder aus sich begründen könnte. Die Mannichfaltigkeit des Thuns und mit ihr die Mannichfaltigkeit des Wirklichen wäre

also nur Schein. Es wäre nur ein Thun das Alles wäre, ohne alle innere Verschiedenheit. Darin wäre also auch keine Bewegung, demnach auch keine Thätigkeit zu denken; und der Gedanke eines solchen Thuns das Alles wäre, fällt in Eins mit dem Gedanken eines Seins das alles Sein wäre. Das Thun überhaupt also, das bloße Thun, als das Wesen gedacht, ist, wie das Sein überhaupt, ein inhaltsleerer Gedanke; von ihm aus kommt man zu nichts.

Man könnte dagegen zweitens annehmen: Jedes bestimmte Thun und eben damit die Mannichfaltigkeit des Wirklichen ist ursprünglich in seiner Art. Da bei dieser Annahme jedes bestimmte Thun als ein Thätigsein gedacht wird, so wird auch bei ihr das Thätigsein als das von Allem Geltende und in so fern als das allgemeine Wesen gesetzt. — Zufolge dieser Annahme müßte im Dasein Alles starr von einander abstehen, wenn diese ursprünglichen Thätigkeiten, die das wahrhaft Wirkliche ausmachen sollen, gleich stark wären, oder es müßte eine die andere aufheben, wenn sie im Grade ungleich wären. Auch trägt ja jedes besondere Wirkliche wieder einen Wechsel besonderer Bestimmtheiten thatsächlich in sich. Die Frage nach der Vermittelung kehrt also bei jedem wieder. Und überhaupt: Wie kann bloßes Thun ein bestimmtes sein? Im Begriffe des Bestimmtseins ist der Begriff eines Zustandes enthalten, in diesem aber der Begriff des Seins; denn es ist das Sein was durch die Bestimmung in einen Zustand versetzt wird.

Also: das **Wesen des Wirklichen ist nicht als bloßes Thun zu denken.**

III. Die Einheit des Seins und des Thuns als das Wesen.

14.

Die Annahme selbst.

Alles Wirkliche stellt sich dar als seiend; alles Wirkliche stellt sich dar als thätig. Es ist beides nicht **neben** einander: sondern als Thätiges ist es, als Seiendes ist es **thätig**. Es erweiset

sich dem Bewußtsein als Wirkliches dadurch und damit daß es ist, unabhängig von dem Denken des Menschen, sich ihm darstellend als ein Gegenstand: es erweiset sich dem Bewußtsein als Wirkliches dadurch und damit daß es sich bethätiget, unabhängig von dem Denken des Menschen; das eine mit dem andern. Es ist ein Seiendes durch sein Thun, und ist ein Thätiges durch sein Sein. Daher die dritte Antwort: Die Einheit des Seins und des Thuns ist das Wesen des Wirklichen. Das wahrhaft Wirkliche ist das Seiendthätige und das Thätigseiende; die wahre Wirklichkeit ist die sich seiend erweisende Thätigkeit oder die sich thätig erweisende Seinlichkeit.

15.

Der Begriff des Wirkens. *Kraft, Vermögen; Ursache und Wirkung.*

Wird denn nun von diesem Gedanken aus sich ein Uebergang ergeben zum Begreifen des bestimmten, mannichfaltigen Wirklichen, wie es sich theils mit theils nach einander darstellt?

Diese Frage scheint sich eben damit zu bejahen, daß jedes Wirkliche im Dasein gedacht werden muß als ein Wirkendes, oder als ein vom Wirken Durchdrungenes und selbst daraus Hervorgegangenes oder Hervorgehendes. Der Begriff des Wirkens also scheinet der Vermittelungsbegriff des Wesens und des Daseins zu sein. Er geht hervor aus der Verdeutlichung des thatsächlichen Bewußtseins des Wirkens. Alles Wirken, aufgefaßt wie es sich thatsächlich darstellt, wird zunächst und im Allgemeinen gedacht als ein sich im oder am Sein erweisendes Thätigsein. Das eindringende und sondernde Denken unterscheidet sodann darin das Innere und das Aeußere. Jenes als das sich darin Erweisende: dieses als die Folge der Erweisung.

Das Innere des Wirkens, nämlich das sich im Wirken Erweisende, heißt als solches Kraft. Wenn sie gedacht wird als ein Grund von Thatsachen des Wirkens, der sich dauernd oder öfter erweise oder erweisen könne, so entsteht der Gedanke einer Kraft. Sie heißt eine Kraft als eine besondere, wenn sie zugleich als ein in gleicher und bestimmter Weise Wirkendes gedacht wird. Die Kraft wird dann also in Beziehung auf ihre Erwei-

sungen gedacht als ein innerlich Bleibendes. — Es ergiebt sich zugleich der Begriff des Vermögens. Er fällt, wenn das Vermögen ein wirkliches sein soll, zusammen mit dem Begriffe der Kraft, wiefern sie als der Grund der Möglichkeit eines Thätigseins gedacht wird.

Kann aber eine Kraft so gedacht werden? Kann sie je sein ohne thätig zu sein, ohne sich zu erweisen? — Eine Kraft kann nicht eigentlich ruhen, kann nicht ohne alle Thätigkeit sein. Aber sie kann in ihrer Erweisung zurückgehalten sein; und es kann zu einer bestimmten Erweisung derselben das Eintreten gewisser Verhältnisse, und das Vorhandensein gewisser Gegenstände erforderlich sein, und dann ist sie in dieser Beziehung nicht als wirkliche Kraft, sondern als Vermögen. Es läßt sich eben darum ferner annehmen daß sich eine Kraft zwar erweise, daß sie wirksam sei: aber nicht sogleich in der vollen Mannichfaltigkeit ihrer möglichen Erweisungen, und nicht in dem ihr innerlich möglichen Grade, weil die dazu erforderlichen Bedingungen nicht vorhanden sind; und dann ist sie für die noch übrige Mannichfaltigkeit und Stärke ihrer Erweisungen Vermögen. — So beantwortet sich vorläufig im Allgemeinen die Frage, wie es zu denken sei daß eine Kraft nicht sogleich ihre volle Wirksamkeit habe.

Es ergeben sich zugleich die Begriffe und das innere Verhältniß von Ursache und Wirkung. Sie sind die Verdeutlichung des Wirkens, seine Auffassung in den Verstand: jener als des Wirkenden im Wirken, dieser als des Gewirkten im Wirken. Da nun das Wirken mit der Wirklichkeit gegeben ist: so steht das Wissen von Ursache und Wirkung und von ihrem Vereinigtsein in dem Wirklichkeitsbewußtsein. Es ergiebt sich also zugleich die Realität des Causalitätsverhältnisses, und die Unzertrennlichkeit von Ursache und Wirkung. Jene und diese ist mit der Wirklichkeit gesetzt. Zersetzt können sie nur werden von einem die Wirklichkeit selbst zersetzenden Verstande. Hat man aber die Geschiedenheit von Ursache und Wirkung vorausgesetzt, so bringt man sie auf keine Weise in innere und nothwendige Einigung. Dann ist also der Zweifel an der Nothwendigkeit der Verbindung von Ursache und Wirkung unwiderleglich. — Von der in dem

Wirklichkeitsbewußtsein selbst stehenden Ueberzeugung von der Realität der ursachlichen Verbindung im Allgemeinen, ist aber die Erkenntniß derselben im Einzelnen wohl zu unterscheiden.

Unmittelbare Folgerungen aus jener Erkenntniß sind die Sätze: 1) Keine Wirkung ohne Ursache; 2) die Größe der Wirkung entspricht der Größe der Ursache.

16.

Der Begriff des Daseins von dem Begriffe des Wirkens aus. Die Zeit als die Form des Wirkens. Substanz: Ursubstanz und bedingte Substanz.

Das Wirken trägt also die Wirkung in sich. Es gäbe aber kein Bewußtsein des Wirkens, wenn nicht darin die Wirkung von dem Wirkenden unterschieden würde. Zu unterscheiden aber ist sie von ihm nur dadurch daß sie im Verhältnisse zu dem Wirkenden als ein Bestimmtes vortritt. Jede Wirkung ist also eine in dem Wirken vortretende Bestimmtheit. Das Wirkliche in und mit seinen Bestimmtheiten ist das D a s e i n. In dieser Beziehung wird also das Wirkliche, wiefern die Bestimmtheiten als von ihm ausgehend gedacht werden, von seinem Dasein unterschieden, und als der Grund desselben gedacht. Keineswegs aber hat man das so zu nehmen als sei das Wirkliche welches der Grund ist, im Verhältnisse zu seinem Dasein das nur Mögliche. Es ist vielmehr in dem Wirklichen selbst Wirkliches. Wenn man also in dem vollen Begriffe der Wirklichkeit eine zweifache Wirklichkeit unterscheidet, die innere und die äußere: so sind sie doch nicht von einander zu scheiden. Jene ist der Grund von dieser, sich in ihr erweisend: diese aber ist die immanente, d. i. die nicht hinaustretende oder hinausgeworfene Wirkung von jener. Sie sind nicht zwei Wirklichkeiten, sondern die eine Wirklichkeit, nach innen und nach außen betrachtet. Die äußere hat die innere in sich und ist selbst ihr Aeußeres. Die innere aber ist das Wesen zugleich und der Grund der äußern: woraus sie ist, und woraus sie d a s ist und bedeutet w a s sie ist und bedeutet.

Die Wirkung stellt sich also dar als ein in Dasein G e s e t z t e s, das Wirkende als das S e t z e n d e. Das Wirken würde aber

nicht als ein solches in das Bewußtsein treten, wenn sich seine Thätigkeit in einem Setzen erschöpfte. Denn es wäre dann nur diese einzelne und bestimmte und bei dieser Annahme starre Wirkung da, und kein Wirken mehr. Zum Bewußtwerden des Wirkens ist also ein Fortgehen desselben nothwendig; und dieses Fortgehen ist das Wesen der Zeitlichkeit. Daher die Bewußtseinsthatsache der Zeitlichkeit alles Wirkens. Darum ist die Zeit die Form alles Wirkens; und das ist ihre Alles umfassende Bedeutung. Sie ist nicht bloß Naturform.

Anm. Daraus ergibt sich der Begriff des Elementes der Zeit, im mathematischen Sinne des Wortes Element. Es ist die Zeit eines einfachen Actes, und insbesondere — wenn die Zeitvorstellung überhaupt als durch das Fortgehen des Denkens sich erzeugend gedacht wird — eines einfachen Denkactes.

Keineswegs ist das aber so zu nehmen als gehe die Thätigkeit des Wirkens zeitlich vorher, und die Wirkung als ihr Seinserfolg komme nach. Es erweiset sich vielmehr die Thätigkeit des Wirkens stets gleichzeitig in und mit jeder ihrer Wirkungen, die ganze Mannichfaltigkeit derselben von sich aus setzend, und also ihren Fortgang in sich tragend. — Damit ergibt sich zugleich im Allgemeinen die Thatsache der Veränderung. Denn jede im Dasein zeitlich vortretende Bestimmtheit des Wirklichen stellt sich als eine Daseinsveränderung dar.

Es berichtigt sich zugleich durch Ergänzung der Begriff der Substanz (9). Sie wird nun nicht mehr als ein bloßes Sein, sondern als ein Sein das ein Thun ist, wiefern es seine Daseinsbestimmtheit in sich trägt, gedacht. Eben damit wird sie zugleich als eine Kraft gedacht, da sie als ein Sein gedacht wird das als ein Thätiges der Grund von Wirkungen ist.

Denkt man eine Substanz welche alle die besondern Bestimmtheiten mit welchen das Mannichfaltige ein Mannichfaltiges ist in sich trage: so wäre das die allgemeine Substanz. Da sie nun aber, zufolge des vollen Begriffes der Substanz, nicht bloß das allgemein Seiende, sondern zugleich das allgemein Thätige wäre: so wären diese Bestimmtheiten zu denken als aus ihr durch ihre Thätigkeit hervortretend, sie also als der Grund der-

selben. Wenn sie sich in dem Wirklichkeitsbewußtsein selbst als ein Wirkliches erweiset, so wird sie gedacht als die Ur-Sache welche die Ur-Kraft ist, d. i. als das Urwirkliche dessen Wirklichkeit die ist das Urwirken zu sein.

Da nun aber in der wahren vollen Wirklichkeit das Wirken nicht zu scheiden ist von seinen Wirkungen: so ist auch das Urwirkliche, die Ursubstanz, nicht zu scheiden von dem mannichfaltigen Wirklichen, als wäre sie an sich und gesondert da. Sie ist vielmehr nur mit der Mannichfaltigkeit, deren Wesen und Grund sie ist, zu denken. Zu unterscheiden aber ist das mannichfaltige Wirkliche vom Urwirken, und unter einander: aber nur so daß jedes Wirkliche zugleich in dieser beiderseitigen Beziehung aufgefaßt werde. Es ist an sich jedes ein Bestimmtes, also ein Besonderes; in seiner Beziehung auf das Urwirkliche ist es ein Bedingtes, als aus ihm seiend.

Ist aber ein besonderes und bedingtes Wirkliche wieder in und mit einer Mannichfaltigkeit von Bestimmtheiten da: so wird das was in ihm das Bleibende und Wirkende ist, in Beziehung auf die wechselnden Bestimmtheiten als Wesen und Grund gedacht. So entsteht der Begriff besonderer und bedingter Substanzen oder Wesen. Der Inbegriff des Mannichfaltigen, in und mit welchem ein solches Wesen, eine solche Substanz da ist, kann von ihm aus als sein Dasein gedacht werden: es selbst, wiefern es diese Bestimmtheiten wirkt, als der Grund dieses Daseins. Keinesweges aber ist es in dieser Beziehung als ein bloß Mögliches zu denken: es ist vielmehr in seiner Wirklichkeit selbst das innerliche Wirken, und als solches wirklich. Als das Wirken in seiner Wirklichkeit aber ist es die Kraft desselben. Sie ist die Wesenswirklichkeit selbst, wiefern sie als zu einer Daseinsmannichfaltigkeit sich entwickelnd gedacht wird. Jedes Wesen kann in diesem Sinne als seine Selbstverwirklichungskraft, als seine Daseinskraft, gedacht werden.

17.

Der Begriff der Wechselwirkung.

Das Mannichfaltige des Daseins eines Wesens stehet von ihm aus in der Beziehung zu einander, mit einander des Wesens

Dasein zu sein, also in Wechselbeziehung. Aus dem Begriffe des Daseins von dem Begriffe des Wirkens aus ergiebt sich daß diese Wechselbeziehung kein bloß gleichgültiges Miteinandersein, sondern vom Wirken durchdrungen ist. Von der Wesenseinheit nämlich aus, deren Auswirkung sich in der Daseinsmannichfaltigkeit darstellt, und welche in ihr ihr fortwirkendes Princip ist, bildet das Mannichfaltige mit einander eine Gesammtwirklichkeit der Art daß Jedes in dem Ganzen seine Stelle hat, und sich darin durch die Kraft die von dem gemeinschaftlichen Wesen aus in ihm ist, gegen das Andere nicht allein behauptet, sondern auch selbst dazu wirkt daß jedes Andere an seiner Stelle sei was es da sein soll. Das ist die Wechselwirkung. Wiefern in ihr Jedes dem Andern seine Stelle setzt, wird Jedes gedacht als durch das Andere bedingt und bestimmt. Dieses gegenseitige Bedingen und Bestimmen selbst aber ist nur von der Einheit des wirkenden Wesens aus, das sich in dieser Mannichfaltigkeit nach Außen zu verwirklicht, zu begreifen.

Die Wechselwirkung eines Mannichfaltigen also, welches die äußere Wirklichkeit eines innerlich Einen ist, wird sich darstellen 1) negativ, nämlich a) als ein Selbstbehaupten eines Jeden gegen alles Andere; und eben damit b) als ein allseitiges Gegenwirken, wodurch Jedes in seinem Wirken auf seine Stelle in der Gesammtheit beschränkt wird; — 2) positiv, nämlich a) als ein Zuwirken von allem Andern aus zu demjenigen Streben eines Jeden welches auf seine Auswirkung an seiner Stelle geht; eben damit b) als ein Zusammenwirken von Allem zu dem gemeinschaftlichen Ziele hin, welches von der Wesenseinheit aus als ihr Gegenbild in der äußern Wirklichkeit gesetzt ist. Und das ist hauptsächlich das Moment in welchem das wahre Wesen der Wechselwirkung begriffen wird. — Mit dem Begriffe der Wechselwirkung ergiebt sich zugleich der Begriff einer wirklichen Gemeinschaft.

Wird nun darin die Wesenseinheit nicht als die eines besondern Wesens, sondern als die des Wesens aller Wesen, des Urwesens, gedacht: so ergiebt sich eben damit in der Richtung von

ihr aus der Gedanke der Wechselwirkung und mit ihr der Gemeinschaft aller Dinge (Begründung des Begriffes der Welt).
Wie nun aber ein besonderes Wesen nicht von seiner Verwirklichung nach außen zu, demnach auch nicht von seiner äußern Wirklichkeit zu scheiden ist, als bestände es für sich ohne sie: so sind alle die besondern und bedingten Wesen mit ihren Verwirklichungssphären in dem vollen Begriffe der Wirklichkeit nicht von dem Urwesen zu scheiden. Sie sind aus ihm und stehen in ihm. Das Wesen jedes Dinges ist dieses Dinges in dem Urwesen enthaltene Daseinsmöglichkeit, die als eine wirkliche seine Daseinskraft ist (Begründung des Begriffes des Ganzen).

18.

Uebergang.

Der Begriff des Wirklichen hat sich in soweit festgestellt, daß sich die allgemeine Möglichkeit daß das Urwesen eine Mannichfaltigkeit besonderer Wesen in sich trage, und jedes dieser Wesen seine besondere Verwirklichungssphäre habe, eben damit ergeben hat daß das Urwesen nicht bloß als das Ursein, sondern als das Urthätige gedacht ist. Denn als das Urthätige ist es nicht ohne Selbsterweisung: es erweiset sich aber selbst eben dadurch daß es Wesen setzt das seiner Art ist, d. i. das von sich aus thätig ist.

Die Erkenntniß dieser allgemeinen Möglichkeit genüget aber noch nicht dem Bedürfnisse die Wirklichkeit des Wirklichen zu begreifen. Es wird vielmehr dazu erfordert daß die Mannichfaltigkeit nicht als eine zufällige vor dem Gedanken stehen bleibe, sondern als so wie sie ist aus dem Wesen hervorgehend begriffen werde. Als aus dem Wesen hervorgehend muß sie in ihm gegründet sein; als in ihm gegründet ist sie nicht bloß eine äußere, sondern auch eine innere, und muß als solche erkannt werden. Sie wird als solche erkannt, wenn sie als eine Verschiedenheit des Wirkens selbst woraus sie hervorgeht, erkannt wird. Diese Verschiedenheit aufzufassen, vorerst in ihrer größten Allgemeinheit, ist also nun die Aufgabe der fortgehenden Betrachtung.

Zweiter Abschnitt.

Das Leben.

19.

Aufgabe.

Die Betrachtung wendet sich mit dem Zwecke die allgemeinste Verschiedenheit des Wirkens aufzufassen, zu den Thatsachen des Bewußtseins des Wirklichen zurück. Die allgemeinste Verschiedenheit die sich darin darstellt ist die des Nichtfreien, Natürlichen, von dem Freien, Geistigen.

Die Aufgabe ist vorerst, diese Verschiedenheit an sich als einen Gegensatz nach seinen beiden Seiten, jede für sich, in den Gedanken aufzufassen; sodann zu sehen ob sie sich nicht in einem Begriffe vermitteln.

Auf daß sich aber diese Betrachtung dem Bisherigen anschließe, ist dabei von dem erlangten Wesensbegriffe als dem Begriffe des thätigen Seins oder des seienden Thuns auszugehen. Wenn sich jene Thatsachen von ihm aus verdeutlichen und zugleich vermitteln: so wären sie selbst begriffen, und es hätte zugleich jener Wesensbegriff von ihnen aus seine Bewährung gefunden.

I. Die Natur.

20.

Das Werden.

Die Natur stellt sich dar nicht als starr daseiend, sondern als in Veränderungen so fortgehend daß ihr jedesmaliger Zustand als ein entstandener erscheint. Diese fortwährende, Dasein setzende und in ihm fortwirkende Bewegung giebt sich als das eigentliche Wesen der Natur zu erkennen. Sie wird von dem Dasein aus gefaßt als das Werden.

Das Werden überhaupt ist als ein Uebergang zu denken. An sich genommen ist es Nichts; von dem Wirklichkeitsbewußtsein

aus aber wird es als ein Verwirklichungsvorgang begriffen. Es ist nämlich die Erscheinung eines unfreien Wirkens. Das aus ihm Hervorgehende, das Gewordene, ist die Wirkung dieses Wirkens.

Das Unfreie dieses Wirkens bestehet darin daß in dem Werden als solchem das Wirken als ein dem Sein innerliches Thätigsein erscheinet. Nirgends im Werden, weder in seinem Anfange, noch in seinem Fortgange, noch in seinem Ende, tritt es als ein des Seins mächtiges sich erweisend hervor: sondern überall erweiset es sich als ein im Sein zwar nicht versunkenes, aber gehaltenes und gebundenes; überhaupt also als ein im Sein fortwirkendes Seinsauswirken.

Es kann sich aber darstellen entweder als ausgehend von einem Mehrfachen, wiefern von ihm aus ein Neues wird; oder als von dem Innern eines Daseienden aus, wiefern es Sein hervortreibend fortwirkt; oder auf beide Weisen zugleich. Ein bloßes Zusammentreten aber eines mannichfaltigen Aeußern gäbe nichts Neues, und darin wäre kein eigentliches Werden. Wird etwas aus mehrerem Daseienden, so wird es nur durch dessen Zusammenwirken, und tritt vor als dessen Wirkung. In allem Werden also unterscheidet sich vor dem verdeutlichenden Denken Inneres und Aeußeres, und das Werden selbst als die Vermittelung. Das Innere des Werdens ist die in ihm wirkende Thätigkeit. Sie ist als eine unfreie, für den Standpunkt der Auffassung der Dinge im Werden, selbst in einem Sein enthalten, und von ihm im Gedanken nicht zu scheiden. Das worauf sie gehet ist wieder ein Sein, aber im Verhältnisse zu jenem ein offenbares, sich darstellendes, ein Aeußeres; jedoch nicht als ein Fremdes, sondern als das worin jenes vortritt. Jenes also steht im Verhältniß zu diesem wie Wesen zu seinem Dasein. Das Wesen also alles Werdens ist das sich selbst von sich aus entwickelnde Sein. Es trägt also den Grund seiner Entwickelung in sich. Als fortwirkendes Princip gedacht ist er Trieb, also Seinstrieb, Trieb des Seins zu seiner Entwickelung, Selbstauswirkungstrieb des Seins. Das Werden selbst, als die Vermittelung seines Innern und Aeußern, ist also nicht ein Zwischentre-

tendes, beide Scheidendes: sondern es ist die Einheit von Beidem, nicht bloß im Ganzen sondern in jedem seiner Momente.

So verdeutlicht sich im Bewußtsein die Natur, wiefern sie sich darstellt als das werdende und gewordene Sein.

Allgemeine Sätze:

1) In der Natur ist in allem Werden ein Sein, und alles Sein werdend.

2) Kein Werden ist ohne alles Gewordensein.

3) In allem Werden als einem Vorgange ist inneres und äußeres Sein in unzertrennlicher Verbindung.

4) Nichts wird in der Natur aus nichts, und nichts wird in ihr zu nichts.

21.

Die Materie.

Das Gewordene, als Aeußeres sich darstellend und nur als solches vernommen, ist das Materielle. Denkt man es als das an sich ganz aus allem Werden Ausgetretene, so entsteht der Gedanke der Materie überhaupt, als des bloß Seienden, in welchem, an und für sich betrachtet, nichts Wirkendes, also auch keine Möglichkeit des weitern Werdens von sich aus ist; also des bloß von außen her Bestimmbaren, ohne alle eigne Innerlichkeit, folglich auch ohne innerliche Bestimmtheit. Da sie als bloß Aeußeres in keinem Theile und Grade in sich, sondern in ihrem Sein selbst durchhin außer sich wäre: so wird sie zugleich als das gedacht worin alles außer einander sei. — Dieser Gedanke der Materie hat keine Wahrheit: eben darum nicht weil sie darin als das von der Natur-Wirklichkeit und Wahrheit ganz Ausgeworfene gedacht wird.

Der Gedanke der Materie hat aber seine Wahrheit, wenn sie von der Natur aus als das in ihr nach außen hin ins Dasein Gesetzte gedacht wird. So gefaßt, bleibt sie von dem Naturwirken durchdrungen, und hat von ihm aus überall eine innerliche Bestimmtheit. Die Wirklichkeit und Wahrheit der Materie in diesem Sinne als des Hervorgebrachten ist aber keine ursprüngliche. Ursprüngliche Wahrheit hat jedoch das Ursein als

das Sein des Urwesens welches der Urgrund ist, und in diesem Sinne läßt sich von einer Urmaterie reden. Sie ist aber nirgends, da sie kein bestimmtes Sein ist; sie ist nur als der Grund des äußern Seins; alles äußere Sein aber hat nur von ihr aus Wirklichkeit und Wahrheit.

22.

Die Zeit und der Raum.

1) Ihre Begriffe an sich.

Das Werden an sich, als bloßes Fortgehen vorgestellt, ist die Zeit. — Sie ist dessen Form, als die Weise in welcher es erfolgt. — Die Seinsentwickelung, wiefern sie sich in dieser Form darstellt, ist bloße Folge, als Entwickelung im Nacheinander. Ihr eigenthümliches formales Merkmal ist das Nichtbleiben, die bloße, reine Bewegung.

Das Aeußerlichsein des Gewordenen nur als solches, abgesehen von aller Innerlichkeit, also nur als Außensein vorgestellt, ist der Raum. Er ist also die Form des Materiellen, als die Weise in welcher es ist. Das Dasein, wiefern es sich in dieser Form darstellt, wird vorgestellt als bloßes Außereinandersein, und der Raum an sich als reine, bloße Ausdehnung (Ausbreitung). Das eigenthümliche formale Merkmal des Raumes ist das Nur-Sein, die bloße, reine Ruhe.

2) Ihre Realität.

Da es keine Zeit an sich und keinen Raum an sich giebt: so haben ihre Gedanken in diesem Sinne keine Realität, keine Wirklichkeit und Wahrheit.

Sie haben aber Realität von der Naturwirklichkeit aus, als in der Seinsentwickelung selbst gegründet. Die Zeit als die Form des Wirkens (16), welches in der Natur als Werden erscheinet: sie ist mit ihm, nicht vorher und nicht nachher; — der Raum als die Form des durch dieses Wirken Hervorgebrachten, des Gewordenen, des äußerlich Wirklichen: er ist mit ihm, nicht vorher, nicht nachher und nicht neben ihm. Sie sind also nicht bloße

Formen des Vorstellens der Natur, sondern sind Formen der Naturwirklichkeit. Die Natur ist mit ihnen.

Es giebt also keine leere Zeit und keinen leeren Raum.

Anm. Leerer Raum der Atomisten. — Phantasievorstellung von Raum und Zeit.

3) Ihre Stetigkeit.

Da das Wirken in der Natur ein fortgehendes ist: so ergiebt sich damit die Stetigkeit der Zeit und des Raumes.

a) Der Zeit. Es ist ihr innerlich ein Stetiges zu sein, denn sie ist wesentlich nur das stetige Fortgehen. Daher ihre Versinnlichung in der Vorstellung als einer Linie. Jeder ihrer beliebig gedachten Theile verfließt in den folgenden.

b) Des Raumes. Von dem Innern aus begriffen ist das Materielle als das Erzeugniß eines stetigen Wirkens zu denken. Als solches hat es selbst, und mit ihm seine Form, der Raum, die Stetigkeit, d. i. die Eigenschaft ein Ununterbrochenes, nicht Abgesetztes zu sein. Das nun ist von außen her als ein solches vorzustellen dessen Theile überall in einander übergehen, also nirgends abgeschieden und abgegrenzt sind, aber überall abgegrenzt werden können. Daher die Annahme der unendlichen Theilbarkeit des Materiellen, und mit ihm des Raumes. Keiner seiner Theile ist in dem andern; aber keiner ist auch an sich gesondert: sondern als die allgemeine Form der stetigen Seinsausbreitung ist er selbst die ununterbrochene Ausdehnung in jeder Richtung. Es vereinigt sich also der Begriff des durchgängigen Außereinanderseins mit dem Begriffe der Stetigkeit.

4) Ihre Unendlichkeit.

Sie sind unendlich 1) an sich in ihrem formalen Wesen betrachtet, da sie zufolge des formalen Begriffes der Stetigkeit ins unendliche theilbar sind. Sie sind es aber auch 2) von der Naturwirklichkeit aus, wiefern das als Natur sich entwickelnde Sein unerschöpflich ist. Wiefern nun eben darum die Naturentwickelung nach außen zu in ihrem Fortgange und in ihrer Ausbreitung unbeschränkt ist, so sind sie 3) auch äußerlich unendlich d. i. unbegrenzt. — Das Stetige trägt von innenher, also dynamisch, die Unendlichkeit in sich, nicht also als eine vor-

getretene Unendlichkeit von wirklichen Theilen, die als solche von einander abgesondert wären.

23.

Die Größe.

Was räumlich oder zeitlich ist, heißt, wiefern man dabei auf die bloße Räumlichkeit oder Zeitlichkeit achtet, und von dem Inhalte und seinen Beschaffenheiten absieht, **ausgedehnt**. Alles in der Natur ist also eben damit ausgedehnt daß es räumlich oder zeitlich ist. Das Verhältniß der Ausdehnung eines Dinges zu der Ausdehnung eines andern Dinges, heißt seine **Größe** im engern Sinn. Sie wird als die **extensive** unterschieden von der **intensiven**, worunter die Kräftigkeit womit etwas da ist oder sich erweiset, zu verstehen ist. Die intensive Größe kann aber als eine extensive darstellig gemacht werden, wenn und wiefern ihr eine Ausdehnung entspricht; sie kann dann auch, wie überhaupt das Stetige, als eine Vielheit begriffen werden. Begründet ist dieses dadurch daß sich die intensive Größe in der extensiven erweiset. Die Kraft ist das Expandirende.

Von dem Innern aus betrachtet, kann sowohl die extensive als die intensive Größe eines Dinges als eine Eigenschaft desselben gedacht werden, wiefern sie nämlich als durch seine Entwickelung entstanden betrachtet wird. Immer aber **bestimmt** sich die Größe nur in der Vergleichung. Zur Bestimmung im Einzelnen dienet das Maaß, d. i. eine als Einheit angenommene Größe.

24.

Durchdringung von Zeit und Raum in der Wirklichkeit.

Da sich das Wirken, dessen Erscheinung das Werden ist, innerhalb der Natur nicht erschöpft, das Werden also fortgehet: so stehet das Gewordene, das äußere Sein, fortwährend in der Zeitlichkeit. Es giebt also nichts bloß Räumliches in der Natur. Und da es kein Werden giebt in welchem nicht in jedem Augenblicke etwas würde: so ist alles Zeitliche in der Natur auch räumlich. Es giebt also nichts bloß Zeitliches in der Natur. Zeitlichkeit

und Räumlichkeit sind in der Natur überhaupt und in jedem Naturdinge von einander durchdrungen, jedoch so daß diese oder jene vorherrschen kann. Denn auch in der Natur giebt es wieder vergleichungsweise ein Vorwalten entweder des Thuns oder des Seins.

Nur durch diese Durchdrungenheit findet eine wirkliche Bewegung statt, mit einer größern oder geringern Geschwindigkeit. Nur durch sie giebt es auch eine wirkliche Gegenwart. Sie ist die wirklichkeitsvolle und mit dem Fortgange ihres Inhaltes fortgehende Gegenwart; also ihrem Inhalte nach die stets fortwirkende Wirklichkeit selbst. Und nur in Beziehung auf diese Gegenwart giebt es eine wirkliche Vergangenheit und Zukunft. Nur dadurch endlich giebt es eine wirkliche Folge als ein Nacheinandersein, und ein wirkliches Zugleichsein als ein Miteinandersein in der Zeit. Die wirkliche Zeit, das Zeitlichsein, setzt also Räumlichsein, und dieses setzt Zeitlichsein voraus: eines ist nur mit dem andern.

Anm. Von den Einwürfen des Zeno gegen die Wahrheit der Bewegung.

25.

Die Naturveränderung.

Jeder Fortschritt des Werdens stellt sich, äußerlich betrachtet, als eine Veränderung dar. Sie ist an sich betrachtet, der Uebergang eines Dinges aus einer Art zu sein in eine andere. — In jeder Veränderung ist also zu unterscheiden das worin oder woran oder womit die Veränderung vorgeht, und eine Verschiedenheit einander folgender Daseinszustände desselben; — jenes als das Eine, das Bleibende, diese als das Mannichfaltige, das Wechselnde.

Erfolgen kann die Veränderung eines Dinges entweder von ihm selbst aus, oder von außenher, oder auf beide Weisen in Verbindung. — Wiefern sie von ihm selbst aus erfolgt, sofern hat sie einen innern Grund; und in diesem Falle sind auch die verschiedenen in einer Veränderung folgenden Daseinszustände als innerlich verbunden zu denken.

In innerer Verbindung würden sie stehen sowohl wenn der vorhergehende Zustand die unmittelbare Ursache des folgenden wäre, als auch wenn die einander folgenden Zustände der Ent-

wickelungsfortgang eines und desselben Wesens wäre. Die erste dieser Annahmen besteht die Prüfung nicht, wenn die Meinung die ist daß der vorhergehende Zustand für sich, also getrennt von dem Wesen gedacht dessen Zustand er ist, den folgenden bewirke. Die zweite Annahme fällt zusammen mit dem Begriffe der Seinsentwickelung: denn Entwickelung ist das fortgehende Vortreten des Innern in Dasein. Sie nimmt aber die erste in sich auf. Denn das Wesen des Dinges geht nicht für sich, d. i. in Geschiedenheit von seiner gewonnenen Daseinswirklichkeit, also von seinen Zuständen, in seiner Entwickelung fort, sondern in und mit seiner Daseinswirklichkeit.

Alle einander folgenden Zustände eines Dinges, wiefern sie innerlich verbunden gedacht werden müssen, haben also ihren gemeinschaftlichen Grund in dem Triebe des Dinges dessen Zustände sie sind, als dem Princip seiner Entwickelung. Sie stehen also auch selbst mit einander in nothwendiger Verknüpfung, einer in den andern übergehend; aber von innenher.

Es hat sich zugleich die Realität des Begriffes der Naturveränderung ergeben, nämlich aus dem Naturbegriffe selbst, als dem Begriffe des sich von sich aus entwickelnden Seins. Er ist also — wenigstens für diesen Standpunkt der Betrachtung — nicht bloß die Auffassungsweise der Beziehungen der Dinge, sondern hat seine Wahrheit in und mit der Naturwirklichkeit selbst.

26.

Naturlauf, Naturzweck, Naturgesetz.

Das unfreie Wirken, betrachtet in der Beziehung auf das Werden und dessen Fortgang als sein Grund, ist Trieb genannt worden. Befasset unter dem Verhältniß von Ursache und Wirkung, wird also der Trieb als Naturursache: sein Erfolg als Naturwirkung und, wiefern derselbe das Ziel des Triebes ist, als Naturzweck begriffen. Der Fortgang des Werdens und Daseins in einer steten Folge miteinander verbundener Zustände, zufolge des steten unfreien Wirkens, heißt der Naturlauf. Auch wird der Trieb selbst Natur genannt, nämlich die innere, wirkende: der Inbegriff seines Erfolges ist die äußere, die daseiende

Natur. Das gilt von jedem besondern Naturdinge: seine Natur ist sein Trieb, und was daraus hervorgeht. Als geltend gedacht von allen Naturdingen in ihrer Gesammtheit, entsteht der allgemeine Gedanke der Natur überhaupt, als der in ihrem Wirken und Dasein unfreien Wirklichkeit.

Es ergiebt sich zugleich der Begriff eines Naturgesetzes. Es ist überhaupt eine nothwendige Weise des Werdens und Daseins. Ein Naturgesetz im engern Sinne ist eine Weise des Werdens und Daseins welche sich unmittelbar mit der Natur überhaupt ergiebt. Es ist allgemein im strengsten Sinne, gilt von der ganzen Natur und allem was in ihr ist. Ein Naturgesetz im weniger strengen Sinne ist ein solches welches nur von einer gewissen Art von Naturereignissen und Naturdingen gilt.

Das alle andern in sich enthaltende Gesetz der Natur ist das Gesetz des Werdens, als der Seinsentwickelung. Es ist eigentlich der Begriff der Natur selbst, und enthält zunächst in sich die beiden folgenden Gesetze:

1) Alles in der Natur ist im Werden;

2) In allem Werden ist ein Sein.

Jenes stellt sich auch dar als das Gesetz der Veränderung; und hat dann folgenden Ausdruck: Alles in der Natur ist in fortwährender Veränderung begriffen. Dieses als das Gesetz der Beharrlichkeit, und heißt dann: In aller Veränderung beharret das Sein.

Der formale Ausdruck des Gesetzes des Werdens, als des Grundgesetzes der Natur, ist das Gesetz der Stetigkeit, und mit ihm das Gesetz der Zeitlichkeit und Räumlichkeit alles Werdens und Daseins in der Natur.

Der dynamische Ausdruck des Gesetzes des Werdens, als des Grundgesetzes der Natur, ist das Gesetz der Causalität: Alles was in der Natur wird und da ist hat seine Ursache. Wiefern aber das Gesetz der Causalität überhaupt nicht bloß von dem Werden, als einem unfreien Wirken, sondern von dem Wirken überhaupt, also auch von dem freien Wirken gilt, sofern ist es nicht bloß Naturgesetz.

II. Der Geist.

27.

Die Thatsache des Freien, Geistigen.

Der Thatsache des Naturwirkens als der Seinsauswirkung stehet gegenüber die Thatsache eines Wirkens in welchem das Thun also vorherrscht daß ihm das Sein unterworfen ist, d. i. die Thatsache des Freien, Geistigen. Denn die Freiheit, Geistigkeit giebt sich als ein Thätigsein das nicht im Sein versunken oder gebunden, sondern vielmehr des Seins mächtig ist.

Sie erweiset sich a) in dem Wissen und in der auf Wissen gerichteten Thätigkeit, d. i. im Denken; b) in dem Wollen und dem Handeln: in jenem, als einem Thätigsein das auf die Verwirklichung eines Denkens gehet, vermittelst einer Selbstbestimmung; in diesem, als einem Wirken in welchem sich ein Wollen erweiset; c) in beiden in Einheit: im Denken, wiefern es ein Wissenwollen ist; im Wollen und Handeln, als einem sich verwirklichenden Denken.

28.

Begriff des Geistes. Urgeist: bedingte Geister.

Ein freies Thätigsein das ein Sein hat, und eben damit daß es ein Sein hat ein Wesen ist, ist ein Geist.

Als ein freies Thätigsein ist der Geist seines Seins mächtig. Sein Sein ist ganz sein Sein: er ist im Selbstbesitze, ist sich selbst eigen.

Nämlich a) er ist, was er ist, für sich. Das Fürsichsein ist das Sichselbstwissen, das Selbstbewußtsein des Geistes.

b) Er wird, was er wird, aus sich, durch seinen Willen, d. i. durch Selbstbestimmung zufolge eines Gedankens. Er ist selbst der Wille als die Kraft sich selbst zu bestimmen.

Wie sich (16) in dem Gedanken der Substanz, des Wesens, unterschieden hat der Gedanke der allgemeinen Substanz, des allgemeinen Wesens, welches zugleich, als alles Besondere von sich aus hervorbringend, als die Ur-Sache welche die Ur-Kraft ist, gedacht wird; und der Gedanke der besondern, von dem Urwesen,

der Ursubstanz, aus bedingten Wesen oder Substanzen: so unterscheidet sich in dem Gedanken des Geistes der Gedanke des Urgeistes, und der Gedanke besonderer, von ihm aus bedingter Geister. Oder vielmehr jene Gedanken werden emporgesetzt zu diesen: so daß nun die Ursubstanz, das Urwesen, gedacht wird als Urgeist, die besondern Substanzen oder Wesen aber als besondere, bedingte Geister. Diese wären was sie sind aus jenem, und hätten aus ihm als ihrem Wesen die Kraft, jeder an seiner Stelle, im Ganzen durch Selbstbestimmung ihre ursprüngliche Geistigkeit zu bethätigen. — Es ist zu erwarten ob im Fortgange der Betrachtung diese Gedanken eine festere Haltung gewinnen werden.

29.

Das Sichselbstbestimmen.

Daß sich der Geist selbst bestimme, ist nur dadurch möglich daß in ihm etwas bestimmbar sei. Das Bestimmbare aber ist nicht das Thun — denn das ist das Bestimmende — sondern das Sein. Das Sichselbstbestimmen des Geistes ist also nur durch Voraussetzung eines Seins das sein Sein ist, möglich.

Denkt man einen Geist, als ein besonderes geistiges Wesen, und in ihm besondere freie Selbstbestimmungsacte: so kann man in dem Innern eines solchen Actes unterscheiden das Ansichhalten, Sichinsichfassen und Sichselbstentschließen. Die Wirkung aber ist eine in das Sein des Geistes durch ihn selbst eingetretene Bestimmtheit. — Es läßt sich denken daß ein Geist eine in sein Sein gesetzte Bestimmtheit kraft seiner Selbstmacht wieder aufheben, und dafür eine andere setzen kann; auch daß er zu der einen noch andere, weitere setzen kann. Das Sein des Geistes in welches diese Bestimmtheiten eingesetzt werden, tritt zu sich selbst mit diesen Bestimmtheiten in das Verhältniß seines Grundseins zu seinem bestimmten Sein, oder seines Wesens zu seinem Dasein. Wenn der Geist in seiner Selbstbestimmung also fortschreitet, daß das was sein Grundsein ist in der Gesammtheit seiner Bestimmtheiten ganz vortritt: so entspricht sein Dasein seinem Wesen, und das ist dann seine äußere Wahrheit, seine volle

Wirklichkeit. Damit ergiebt sich der Begriff der Selbstverwirklichung des Geistes. Er ist selbst seine Selbstverwirklichungskraft.

30.

Die Naturwirklichkeit und die Persönlichkeit eines geistigen Wesens.

In dem Fortgange dieser Selbstbestimmungen hat ein geistiges Wesen seine Zeit, und tritt mit ihren Erfolgen in die Natur ein; und zugleich mit der zeitlichen Mannichfaltigkeit seiner von ihm aus gesetzten Daseinsbestimmtheiten unter den Begriff der Veränderung. Das ist die Naturwirklichkeit des geistigen Wesens.

Es ist aber nicht hingenommen in seine Zeit, und mit ihr in die Natur und deren Veränderlichkeit: sondern, so wie seiner Daseinsbestimmtheiten an sich, so ist es auch ihrer Folge mächtig: kann sich ihr hingeben, sie aber auch augenblicklich in sich zurückfassen, und so seine ganze Zeit, als seine Zeit, nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, fassen in den zeitlosen Punkt der Gegenwart, in seinen Selbstbegriff, sein Ich. So ist sie ihm gegenwärtig nach ihrer Totalität; und was es in ihr ist und wird, ist und wird es in ihr durch seinen Willen und seine That. Das ist seine Freiheit in seiner Naturwirklichkeit.

In dieser Selbstmacht des geistigen Wesens, wodurch es seines Daseins und seiner Daseinsweisen mächtig ist, besteht seine Persönlichkeit. In und mit ihr ist es ein Selbst, Selbstgedanke und Selbstwille. — Sein Dasein stehet in ihm selbst, es ist selbstständig.

31.

Entgegenstellung der Begriffe von Natur und Geist.

Ein Naturwesen also ist ein sich willenlos aus innerer Nothwendigkeit in der Gemeinschaft mit den andern entwickelndes Wesen.

Ein geistiges Wesen ist ein solches das sich in der Gemeinschaft mit den andern als ein sich selbst besitzendes erweiset.

Die Natur ist das sich durch den ihm inwohnenden Trieb

entwickelnde Sein. In ihrem Begriffe ist das Sein das Erste. Es trägt das Thun in sich. Der Geist ist das durch Seinsmacht wirkende Thun. Im Begriffe des Geistes ist das Thun das Erste. Es hat das Sein.

So treten beide Begriffe einander gegenüber. In der Wirklichkeit aber sind Natur und Geist ungeschieden. Daher das Bedürfniß ihrer Vermittelung auch im Begriffe.

III. Das Leben.

A. Der Begriff des Lebens überhaupt.

32.

Der Begriff selbst.

Der Begriff des Lebens ist die Auffassung des Wirklichen in seiner von ihm selbst ausgehenden Thätigkeit. Denn das Leben ist das Wirkliche als das sich selbst bethätigende, das sich von sich aus verwirklichende.

Das Leben trägt in sich das Natürliche und das Geistige. Sein Sein auswirkend ist es die Natur; sich seines Seins mächtig erweisend ist es der Geist.

Es ist die Wirklichkeit des Wirklichen, und sein Begriff ist dessen Wahrheit. So wird die Erklärung der Wissenschaft, daß sie der Begriff der Wirklichkeit sei, zu der Erklärung: Sie ist der Begriff des Lebens; und diese — da das Begreifen selbst eine Lebensthätigkeit ist — zu der Erklärung: Die Wissenschaft ist der Selbstbegriff des Lebens. Das Philosophiren mithin ist das in diesem Selbstbegreifen fortschreitende Streben.

33.

Unmittelbare Folgerungen.

Das Leben überhaupt ist also nicht aus einem Andern, sondern es ist das sich selbst unmittelbar Setzende und Ergreifende.

Es ist das Wesen, als das eigentliche Wirkliche in dem Wirklichen; es ist die Erscheinung, als das sich von sich aus Erweisende, Offenbarende, also als das Vortretende, sein Dasein Setzende, und dasselbe in sich Tragende und Durchwirkende.

Es ist beides in Einem. Es ist nicht als Wesen ein Gesondertes: denn es ist nur indem es sich erweiset, hat nur in und mit seiner Erweisung sein Dasein. Und es ist nicht als Erscheinung ein Gesondertes: denn es erscheinet nur von sich aus, seine Erscheinung hat nur Wahrheit als seine Selbstbethätigung.

Seine Wirklichkeit befasset 1) sich selbst nach ihrer Innerlichkeit, als die Kraft; 2) den Fortgang ihrer Thätigkeit; 3) die Reihe ihrer Wirkungen.

Als das Wesen gedacht welches zugleich das Ursein und das Urwirken ist, ist es das Urwirkliche welches der Grund aller Dinge ist. — Und nur als Leben gedacht, wird das Urwesen begriffen als das die vortretende und wechselnde Mannichfaltigkeit des Wirklichen in sich Tragende und von sich aus Setzende. Von seiner innern Unendlichkeit aus ist es das Princip der Endlichkeit, durch fortgehendes Selbstauszeugen und Selbstbestimmen. Es ist der alles durchwirkende Trieb; ist der alles setzende Wille; ist die Kraft welche die Ur-Sache ist. Alles Dasein ist sein Erzeugniß, aber nicht als von ihm austretend.

In jedem seiner Erzeugnisse erweiset es sich als das was es ist, als Einheit des Seins und des Thuns; und darum von jedem aus als ein Princip weiterer Erweisung. — So überall hin: von innenher als Entwickelungsprincip, und zugleich von jedem seiner Daseinsmomente aus gegen die andere als das Princip der gegenseitigen Bestimmungen der Dinge im Dasein. Daher die Wechselwirkung der zugleich seienden Dinge, als des Lebens allseitiges Wirken.

Anm. Es sind unvollständige Auffassungen des Lebens, wenn man es als das Erzeugniß von Erregung, oder als den Fortgang von Thätigkeit erklärt; wobei das was erregt wird, oder das woraus eine Reihe von Thätigkeiten hervorgeht, als das Wesen, von dem Leben unterschieden wird. Denn nur das Leben kann erregt werden und thätig sein. In allem Erregtwerden, und allem Thätigsein erweiset es sich. — Einseitig auch und willkürlich ist es den Begriff des Lebens auf das Naturleben zu beschränken.

B. Der Begriff eines lebendigen Wesens.

34.

1) Mit vorherrschender Hinsicht auf seine Lebendigkeit; a) von ihm selbst aus betrachtet.

Da also das Leben als das Wesen die Mannichfaltigkeit der Lebenswirklichkeit in sich trägt, und diese als seine vortretende Wirklichkeit und eben damit als sein Dasein zu denken ist: so ist es nirgends und niemals als allgemeines Leben da, sondern immer und überall nur als ein bestimmtes.

Seine mannichfaltige Wirklichkeit, wiefern sie sich substantiell darstellt, ist die Mannichfaltigkeit der lebendigen Wesen. — Wie ist es in ihnen wirklich? — Es ergiebt sich mit dieser Frage die Aufgabe von dem Leben aus den Begriff eines lebendigen Wesens zu fassen. Man hat sich zu dem Ende vorerst die Lebendigkeit, darauf die Besonderheit eines solchen Wesens zu verdeutlichen, und dann beides zu durchdringen.

Unterscheiden kann man Leben und Lebendigkeit: diese als das Lebensdasein, d. i. den Fortgang und Inbegriff der Lebenserweisungen, jenes als ihr Princip. Es hat also ein Lebendiges, als solches für sich betrachtet, sein Dasein von seinem Leben aus, also von innenher. Da nun die Lebenserweisung überhaupt im Wirken besteht: so ergiebt sich unmittelbar daß ein lebendiges Wesen für sich betrachtet durch das Wirken seines Lebens da ist, und sich eben dadurch im Dasein behauptet. So weit das Wirken seines Lebens geht, so weit geht seine Wirkungssphäre. Sie geht im engern Sinne so weit als sein Wirken vorherrschend ist.

Jedes lebende Wesen strebt aus ursprünglicher Nothwendigkeit seine Wirkungssphäre zu erfüllen. Denn es ist eben damit lebendig daß es von innenher wirklich ist: es strebt aber von innenher alles das zu sein was zu sein es Kraft ist, und eben dadurch giebt sich seine Wirkungssphäre.

Dieses Streben ist der eigentliche innere Gehalt seiner zeitlichen Lebendigkeit. Da nun dieses Streben unmittelbar aus seiner ursprünglichen Daseinskraft, die zugleich sein ursprünglicher

Daseinstrieb oder Daseinswille ist, hervorgeht: so ergiebt sich daß die ursprüngliche Daseinskraft eines Lebendigen sein Wesen selbst ist, in der Beziehung auf sein mögliches Dasein. Es erweiset sich also das Wesen eines Lebendigen in seinem Selbstverwirklichungsstreben nach außenzu.

Der Begriff der vollen Wirklichkeit eines Lebendigen, also der Begriff seines Wesens in Daseinsvollendung, ist seine Idee. Betrachtet man es in seinem Verwirklichungsstreben: so tritt seine Idee wieder auseinander in den Gedanken dessen was sich zu verwirklichen strebt (des Wesens im engern Sinn, der von Wirklichkeitskraft durchdrungenen Möglichkeit dieses Dinges), und den Gedanken seines völligen Verwirklichtseins (seines Ideals). Die zeitliche Wirklichkeit eines besondern lebendigen Wesens schwebt zwischen beiden in der Mitte, fortschreitend von jenem zu diesem. Als sein Verwirklichungsgang ist sie seine Geschichte. Wiefern es seinen Verwirklichungsgang von sich selbst aus durch Freiheit setzt, sofern erscheint in seiner Geschichte sein Charakter.

35.

b) In den Beziehungen seiner Weltstelle betrachtet.

Das Eintreten eines lebenden Wesens in seine Weltstelle erfolgt aber, da es nur mit den andern ist und nur mit ihnen wird was es ist und wird, nur in steter Beziehung auf alle andern, besonders die ihm zunächststehenden Dinge; und, da diese Beziehung eine gegenseitige wirkliche, also auch wirkende ist, nur in steter Wechselwirkung mit ihnen. Darum erscheint sein Dasein allseitig von außenher durch ihre Einwirkungen bestimmt. Es bedarf aber zugleich derselben, da es nur in Gemeinschaft mit ihnen in seinem Selbstverwirklichungsgange fortschreiten kann (17). Die Zuwirkung anderer Dinge ist also für sein inneres Streben nicht bloß hemmend sondern auch fördernd.

Wiefern es nämlich von innenher in Dasein tretend sich entwickelt, sofern tritt es vor in einer gewissen Daseinsmannichfaltigkeit. Was für eine Daseinsmannichfaltigkeit das aber sein werde, das wird nach außenzu und von außenher durch die Weltbeziehungen bestimmt, in welche es durch seine Stelle in der Welt

eintritt. Sein Lebensstreben und Lebensdasein muß sich mit diesen Bestimmungen **ausgleichen** können, d. i. es muß sie nicht bloß leidentlich sondern vermittelst einer innern Gegenwirkung so in sich aufnehmen können daß es darüber nicht zu Grunde gehe und nicht wesentlich verändert werde. Es wird also zwar auch von außenher, jedoch immer mit Zuwirkung von innenher mannichfaltige Daseinsbestimmungen annehmen müssen.

36.

c) Das Individuum und die Gattung.

Wiefern nun ein solches Wesen eine Mannichfaltigkeit von Bestimmungen nicht bloß annimmt, sondern aus innerer Entwickelungsnothwendigkeit von seinem Innern aus in und mit mannichfaltigen Bestimmungen vortritt: sofern vermannichfaltigt es sich im Dasein. Und wiefern es dabei zugleich durch innige lebendige Einigung mit besondern Bestimmungen selbst im Dasein gesondert, also in besondern Lebendigkeiten vortritt, sofern tritt es vor in einer Mannichfaltigkeit von **Individuen**.

Jedes Individuum ist das Wesen, aber mit besondern Bestimmungen. Diese besondern Bestimmungen machen, wiefern sie in inniger Einigung mit dem Wesen stehen, die innerliche Eigenthümlichkeit des Individuums aus. Die innerliche Eigenthümlichkeit jedes Individuums ist für dessen ganze Lebensdauer dieselbe, entwickelt sich aber und bestimmt sich weiter in seinem Lebensgange. Das zeitliche Daseinsziel und Daseinsstreben des Individuums ist, daß es in dieser seiner Eigenthümlichkeit werde und sei was es dem Wesen nach ist.

Die Wesenseinheit einer gewissen Daseinsmannichfaltigkeit von Individuen, wiefern sie diese Mannichfaltigkeit in sich trägt, ist die **Gattung**. Sie hat ihre äußere Wirklichkeit in ihrer Daseinsmannichfaltigkeit. Es kann aber eine Gattung mit verschiedenen Hauptbestimmungen, als in so vielen besondern Lebendigkeitsweisen, zu ihrer Verwirklichung im Dasein, also zur Individualisation, hinstreben. Wenn sie nun mit einer solchen Hauptbestimmung als in einer ihrer besondern Lebendigkeitsweisen zu einem besondern Mannichfaltigkeitsumfange von Individuen

vortritt: so ist diese ihre besondere Lebendigkeitsweise selbst wieder gattungsartig, und giebt, in Beziehung auf ihre Gattung gedacht, den Begriff einer Untergattung.

Der Gedanke der Vollendung einer solchen Lebensentwickelung ist die volle Idee der Lebendigkeit eines Wesens. Alle Lebendigkeit ist also innere in Daseinsmannichfaltigkeit von sich aus vortretende Einheit, oder Daseinsmannichfaltigkeit hervortretend aus innerer Einheit. Daher ist das allgemeinste Gesetz für das Dasein eines lebendigen Wesens das Gesetz der Einstimmung. Denn nur dadurch entspricht es dem Begriffe der Lebendigkeit. Wenn es mit andern besondern Wesen die Daseinsmannichfaltigkeit eines Lebens ausmacht, so hat es hieran mit ihnen dasselbe Wesen, und steht aus ihm mit ihnen in näherer Gemeinschaft. Für sich aber hat es seine eigenthümliche Lebensbestimmtheit d. i. seine Besonderheit.

Anm. Unterscheidung der Einstimmung eines Mechanismus und der Einstimmung eines Organismus.

37.

2) Mit vorherrschender Hinsicht auf seine Besonderheit. Form: a) Naturform und mathematische Form.

Die Besonderheit eines Wesens, als die Weise seines Daseins gedacht, heißt dessen Form. Der Grund, das Princip der Form ist das Formgebende. Was Form giebt, bildet. Wiefern sich ein lebendiges Wesen von innenher bildet, bildet es sich entweder aus Freiheit, oder aus Trieb, oder aus beiden in Verbindung. Aus Freiheit, d. h. nicht daß es sich irgend eine beliebige Daseinsweise geben könnte, sondern daß es die ihm zufolge seiner Stelle im Ganzen zukommende Daseinsweise in seinen Gedanken und Willen aufnimmt, und dadurch verwirklicht.

Der Trieb eines Wesens, wiefern er aus innerer Nothwendigkeit auf die Hinausbildung einer gewissen Form geht, heißt sein Bildungstrieb. Sein Erfolg ist eine besondere Naturform. Von ihr ist die mathematische Form eines Dinges zu unterscheiden. Jene ist die sich mit der Entwickelung des Dinges selbst ergebende, und darum sein ganzes Dasein durchdringende Daseins-

weise desselben, die concrete Form; diese ist die davon abgenommene Größenvorstellung, insbesondere die Vorstellung der Begrenzungsweise eines Dinges im Raume und in der Zeit, die abstracte Form.

Die besondere Naturform ist an sich wirklich, da sie in der Natur selbst steht, und von innenher hervorgebracht wird. Die mathematische Form wird als abgesonderte im Gedanken gehalten. Jedes Ding hat als besonderes seine eigenthümliche sich im Fortgange des Werdens immer bestimmende Naturform. Jede mathematische Form aber als eine im Denken festgestellte ist allgemeiner Art.

Die Naturformen müssen den mathematischen entsprechen, aber nur im Allgemeinen. Denn in jeder ist und wird das Allgemeine der mathematischen Form auf besondere Weise bestimmt, und die Unendlichkeit dieser Bestimmungen kann nie erschöpft werden. In diesem Sinne ist eine mathematische Form die äußere Einheit einer Mannichfaltigkeit von Naturformen. Der lebendige Trieb aber ist das von innenaus Herrschende. Daher unendliche Bildsamkeit.

38.

b) Urform und vollendete Form; c) zeitlich wirkliche Form.

Wiefern aber eine Mannichfaltigkeit von besondern Naturformen lebender Wesen als die nie vollendete Entwickelung einer Urform betrachtet werden kann: sofern haben sie an dieser ihre innere Einheit. Und wiefern diese innere Einheit nicht ein bloßer Gedanke, sondern etwas ist das sich in ihnen verwirklicht: sofern haben sie an ihr auch ihr Princip. Sie ist, als die Kraft und der Trieb zu einer bestimmten Daseinsweise. Wird sie in vollendeter Entwickelung zum Dasein vorgetreten gedacht: so ist dieser Gedanke das Ideal der Form eines Wesens. Seine zeitlich wirkliche Form schwebt zwischen beiden.

C. Die Lebenswirklichkeit als die wirkliche Vermittelung der Gegensätze in dem Wirklichen.

39.

Das Todte.

Wenn alles in der Lebenswirklichkeit stehet, von ihr durchdrungen, zu ihr gehörig: so giebt es in Wahrheit nichts Todtes. Es müßte das bloß Seiende sein. Das ist aber weder ursprünglich, noch ist es entstanden als gänzlich Abgestorbenes. Der Gegensatz des Todten zum Lebendigen ist also kein wirklicher, ist also auch nicht zu vermitteln, sondern aus dem Begriffe des Wirklichen zu verweisen.

Es giebt jedoch beziehungsweise Todtes. Das ist 1) das im Uebergange von einer Lebendigkeitsweise zu einer andern Befindliche (der Uebergang ist der Durchgang aus einer besondern Lebendigkeitsweise zu einer andern durch eine allgemeine Lebendigkeitsweise); 2) das Mechanisirte, d. i. das in den Dienst der Freiheit gesetzte Naturdaseinliche, wiefern es der Natur enthoben ist; 3) das einer umfassendern Lebensindividualität Zugehörige, wiefern es für sich betrachtet wird und in dieser Sonderung gehalten keine Innerlichkeit hat.

40.

Das Wesen und die Erscheinung.

Auch das Wesen und die Erscheinung sind keine wahren Gegensätze, da sie in der Wirklichkeit nicht neben einander stehen. Die Erscheinung hat Wirklichkeit und Wahrheit nur von dem Wesen aus, als dessen in Mannichfaltigkeit des Miteinanderseins und Nacheinanderseins vortretende Erweisung. Das Leben in seiner Lebendigkeit ist die wirkliche Wirklichkeitskraft, deren Wirklichkeit selbst das eine und das andere, das Wesen und seine Erscheinung ist. Wohl aber kann in dem Leben freier Lebendigen die Erscheinung durch Willkür und Thorheit dem Wesen entfremdet und also unwahr werden.

Was von dem Verhältnisse des Wesens zur Erscheinung gilt, gilt eben damit von dem Innern und dem Aeußern, dem Ueber-

sinnlichen und dem Sinnlichen, dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen, in ihrem Verhältnisse zu einander.

In der Lebenswirklichkeit wird das Innerliche veräußerlicht, und das Aeußerliche verinnerlicht, und das ist das offenbare Geheimniß des Lebens. In keinem zeitlichen Momente aber entspricht das Aeußere ganz dem Innern, und in diesem Sinne giebt es Inneres das nicht, nämlich noch nicht, also nur für die zeitliche Betrachtung nicht, Aeußeres ist. Es wird dann als eine noch nicht vorgetretene, noch nicht ausgebildete Wirklichkeitsweise des Lebens gedacht.

So ist auch das Uebersinnliche und das Sinnliche nicht getrennt von einander wirklich. Jenes hat, wiefern seine Erweisung Natur ist, als Seinsentwickelung in der Form des Werdens, an dem Sinnlichen seine Daseinswirklichkeit.

Der Fortgang eines Wesens in seiner Daseinswirklichkeit stellt sich dar in einer Reihe von Veränderungen. Als ihnen zum Grunde liegend wird das Wesen an sich gedacht, als seiend was es ist, also als das Unveränderliche. Wiefern es aber wirkend und als Wesen eines besondern Dinges auch leidend in wechselnden Daseinszuständen vortritt, sofern erscheint es nach außenzu in steter Veränderung, demnach als das Veränderliche. Dasselbe ist also veränderlich und unveränderlich: es trägt seine Veränderungen als seine Daseinsmannichfaltigkeit in sich.

Was in der Wirklichkeit ungeschieden ist, das soll auch das Denken nicht scheiden. Es würde sich dadurch den Begriff des Wirklichen unmöglich machen.

41.

Die wahren Gegensätze und ihre Vermittelung.

Die wahren Gegensätze im Wirklichen sind diejenigen die von dem Leben selbst in seiner Verwirklichung nach außenzu erzeugt werden. Als solche sind sie von ihm, von seiner ursprünglichen Einheit aus, durchdrungen, und so miteinander im Dasein bestehend und fortzeugend. Aufgefaßt in ihrem Hervortreten aus der ursprünglichen Lebenseinheit und in ihrer Durchdrungenheit von ihr, werden sie auch in der Betrachtung vermittelt.

Es sind a) die Gegensätze des Thätigen und des Leidenden, in mannichfaltigen Reihen und Stufen, unterschieden durch ein größeres oder geringeres Vorherrschen des einen oder des andern. Ihre fortgehenden Vermittelungen in der Wirklichkeit sind die Erzeugungen eines Dritten, vermittelst der Einigung ihrer beiden Seiten, und dadurch der Zurückfassung des vorgetretenen Gegensatzes in das Wesen und dessen fortgehende selbstverwirklichende Thätigkeit. Mit andern Worten: die Lebenswirklichkeit, als das Fortgehen der Wesensentwickelung vermittelst der Auszeugung, ist die Vermittelung.

b) Die Gegensätze der Arten unter sich (36). Sie treten als Gegensätze vor dadurch daß sich die mannichfaltigen, einander gegenüber tretenden Bestimmtheiten, in und mit welchen das Wesen ins Dasein tritt, gegenseitig ausschließen. Die Vermittelung ist das gegenseitige Ergänzen, oder der Begriff der Arten in ihrer Gesammtheit, von dem sich in ihrer Mannichfaltigkeit verwirklichenden Leben aus.

Es tritt hinzu c) das Verhältniß der Art zu den Individuen. Wiefern nämlich jede der mannichfaltigen Artbestimmtheiten wieder eine allgemeine, und als solche einer Mannichfaltigkeit von Vortretungsweisen fähige und bedürftige ist: sofern ist das Wesen auch in seiner Art noch nicht da, sondern muß, um zu erscheinen, also um als ein Aeußeres vernommen zu werden, wieder besondere Bestimmtheiten annehmen. Das sind diejenigen durch welche es sich individualisirt. So trägt jede Art wieder eine unbestimmbare Mannichfaltigkeit von Individuen in sich. — Der Vermittelungsbegriff ist der Begriff der Vollendung der Lebensverwirklichung, wiefern sie von dem Innern zum Aeußern, von dem Allgemeinen zum Besondern fortgehet. Jedes Lebenswesen strebt durch diesen Verwirklichungsfortgang seine Stelle in dem äußern Weltdasein einzunehmen.

Ueberhaupt das Leben in seiner Lebendigkeit, als worin es die Ursache ist und die Wirkung, das Innere und das Aeußere, das Wesen und die Erscheinung, das Eine und das Mannichfaltige,

immer Dasselbe und immer ein Anderes, immer das Unendliche und immer ein Besonderes — in rastloser Bewegung des Vortretens durch den Gegensatz hin zur Durchdringung desselben: das ist die wahre Wirklichkeit, und die Ergreifung dieser wahren Wirklichkeit ist die rechte Erkenntniß.

Indem so die Betrachtung die Lebenswirklichkeit auffasset, wie sie durch alles hingeht, und alles ihre Wirklichkeit ist, von der tiefsten Tiefe aus bis zu der äußersten Fläche hin: so erzeugt sich die Idee des Ganzen des Wirklichen als die volle Lebenswirklichkeit.

Anm. Von dem Princip der Individuation (es ist die dem Leben inwohnende Nothwendigkeit sich lebendig zu erweisen, also sich, nach außen zu, durch Annahme von Bestimmtheiten ins Dasein zu setzen), und von dem Streite zwischen den Realisten und den Nominalisten.

Ueber das Verhältniß der essentia zur existentia.

Dritter Abschnitt.

Das Ganze.

42.

Das Wirkliche als das Ganze.

Was als ein Ganzes gedacht wird, wird als eine Vielheit gedacht in welcher sich eine Einheit darstelle. Die Mannichfaltigkeit des Wirklichen wäre als ein Ganzes zu denken, wenn sich in ihr eine Einheit darstellt; und zwar als das Ganze, da außer dem Wirklichen nichts ist. Die Aufgabe wäre also die, Alles als Eines und doch Jedes als ein Besonderes zu begreifen (ausgesprochen schon in den Orphischen Worten: πως δε μοι ἑν τι τα παντ᾽ ἐσται και χωρις ἑκαστον;).

Als ein Ganzes aber scheint die Lebenswirklichkeit schon darum gedacht werden zu müssen, weil sie sich der bisherigen Betrachtung als die Lebensentwickelung in fortschreitender Daseinsvermannichfaltigung ergeben hat. Denn in diesem Begriffe wird

das Viele gedacht als hervorgehend aus dem Einen, und dieses als in dem Vielen sich darstellend. Es ist also das Wirkliche als das Ganze zunächst von diesem Standpunkte der Betrachtung aus aufzufassen.

I. Das Ganze als das Viele aus dem Einen.

43.

Von der Annahme das Viele sei aus Vielem.

Ist nicht in dem Gedanken daß das Viele aus dem Einen sei, an sich ein Widerspruch enthalten? Er ist es allerdings an sich, d. i. wenn die Gedanken des Einen und des Vielen der Lebenswirklichkeit entrückt werden. Denn in dem bloßen Gedanken des Einen als solchem ist der Gedanke des Vielen nicht enthalten, kann also auch nicht aus ihm herauskommen. Und unterwirft man nun diesem Gedankenwiderstreite die Wirklichkeit, ihn in dieselbe hineinversetzend: so kann auch in ihr keine Vereinigung des Einen mit dem Vielen angenommen werden. Anders aber für die Betrachtung die in der Lebenswirklichkeit steht und von ihr ausgeht.

Man könnte zwar auch behaupten wollen, daß dieser Widerspruch nur darum nicht für die Wirklichkeit gelte weil die Voraussetzung selbst, das mannichfaltige Wirkliche sei aus Einem, ungültig sei: und könnte dagegen lehren, die Mannichfaltigkeit der wirklichen Dinge, wie sie sind und sich verändern, sei aus einem ursprünglich Vielen, als aus einem vielfach Einen. Aber auch bei dieser Annahme wird doch das äußerlich wirklich Viele, wie es ist und sich verändert, von dem ursprünglich Vielen unterschieden, und jenes soll aus diesem sein. Wie könnte es das? Es wäre dann nur zu denken als eine Mannichfaltigkeit der Weisen wie das ursprünglich Viele verbunden sei, und diese Mannichfaltigkeit müßte von dem Ur-Vielen als dem Ursprünglichen selbst ausgehen; dieses müßte sich selbst hier so, dort anders, und bald so bald anders verbinden. Wie wäre das möglich? Es wäre nicht möglich, wenn das ursprünglich Viele ein bloß Seiendes wäre (bloße Atome). Es müßte also auch als thätig

gedacht werden (lebende Atome oder lebende einfache Substanzen). Worin aber würde dann seine Thätigkeit bestehen? Zunächst darin daß jedes dieser Ur-Dinge sich als ein Unbedingtes gegen jedes andere behaupten würde. Die Folge wäre absolute Geschiedenheit.

Woher denn aber das Verbundensein? Um es zu erklären müßte in dem ursprünglich Vielen außer jener Thätigkeit auch eine ursprüngliche Verbindungsthätigkeit angenommen werden. Sollen beide Thätigkeiten mit einander bestehen, so könnte ihr gemeinschaftlicher Erfolg doch nur ein Aggregat sein, als ein Gesondertsein in dem Verbundensein. Und alles müßte dann ein Aggregat sein. Woher denn aber die Mannichfaltigkeit individueller Dinge? und insbesondere individueller Lebendigen, und in diesen eine innere, ihre Daseinsmannichfaltigkeit in sich tragende, auch wohl von sich aus beherrschende Einheit? Sagt man: dadurch daß einige ursprüngliche Einheiten zufällig zu herrschenden Mitten werden: so drängen sich die Fragen auf: Was heißt hier zufällig? Und müßten sie es denn nicht werden durch die bloße Stellung? Also durch ein bloß äußeres Verhältniß? Und wie könnte daraus ein inneres Verhältniß, ein Aneignen und Beherrschen, hervorgehen, wenn nicht schon eine ursprüngliche Ungleichheit im Widerspruche mit der Grund-Annahme vorausgesetzt wird? Und wie auch dann ein Fortgehen, also Lebendigkeit? Und wie Denken und Wollen? Und wie endlich eine lebendige Gemeinschaft aller Dinge? Müßte nicht alles ein starres Gleichgewicht des Gesonderten sein?

Also: Zur Erklärung des wirklich Vielen, wie es im Wirklichkeitsbewußtsein steht, kann die Annahme von ursprünglich Vielem als Vereinzeltem nicht genügen. Es müßte dazu eine das ursprünglich Viele durchwirkende Ur-Thätigkeit angenommen werden, als ein Wirken das von seiner Einheit aus diese ursprüngliche Vielheit durchdränge, einigend und sondernd, und so die Mannichfaltigkeit des Daseins hervorbrächte die sich in dem Wirklichkeitsbewußtsein darstellt; und diese Urthätigkeit wäre als ein wirkliches Wirken selbst, als ein Wirkendes, als das Urthätige zu denken. Daher eine zweite Annahme zur Erklärung des Ursprunges des mannichfaltigen Wirklichen.

44.

Der Dualismus.

Diese Annahme ist: Alles Dasein hat zum Grunde ein formgebendes und ein formannehmendes Princip, ein Urthätiges und ein Urleidendes (Urmaterie). Es fragt sich ob von dieser Annahme aus die Mannichfaltigkeit des Wirklichen erklärlich sei.

Wird dabei die Urmaterie als ein Wirkliches, Ansichbestehendes gedacht: so wäre sie selbst mit dieser absoluten Selbstständigkeit in ihrer Gegensetzung gegen das Urthätige ein Urthätiges, also nicht ein bloß Bestimmbares. Und da sie zugleich nicht räumlich von ihm geschieden wäre, sondern wesentlich, als schlechthin ein Anderes: so würde sie die auf sie gerichtete Bestimmungsthätigkeit des Urthätigen in jedem Punkte, also gänzlich aufheben. Es ist also auch von dieser Annahme aus das mannichfaltige Wirkliche nicht erklärlich.

Es scheint vielmehr nothwendig daß die Urmaterie, wenn sie überhaupt anzunehmen ist, nicht als wesentlich geschieden von dem Urthätigen gedacht werde, sondern als ihm mit ihrem Wesen eigen, eins mit ihm, als sein Sein. Und so führt auch dieser Betrachtungsweg zu der Annahme zurück die sich schon von dem Begriffe des Wesens als des Lebens aus ergeben hatte.

45.

Der Monismus.

Es ist nur ein Princip der Mannichfaltigkeit des Wirklichen: das Urthätige. Wie diese Annahme zum Begriffe des Ganzen als der Gemeinschaft aller Dinge nothwendig ist: so scheint sie sich auch schon in dem Einheitsbedürfnisse der Vernunft als die wahre, aus der Wirklichkeit selbst hervorgehende, zu erweisen.

Wie denn aber besteht mit ihr die Thatsache der Materialität, der Körperlichkeit der Dinge? — Diese kann nicht als die bloße Räumlichkeit des Naturdaseins, auch nicht als die Bestimmtheit der Beziehungen aller besondern Dinge gegen einander erklärt werden: sondern sie besteht mit jener Annahme dadurch daß das Sein selbst in die Urthätigkeit gesetzt wird. Ohne das wäre es nicht zu erklären daß jedes gegebene Materielle seine Qualität,

d. i. seine innere Seinsbestimmtheit hat, als das in der Empfindung Gegebene. Die Materialität der Dinge ist also kein bloßer Gedanke, aber sie ist nicht von der Thätigkeit zu scheiden. Darum ist jedes wirkliche Ding zweien Auffassungsweisen unterworfen: nach seiner Kraft, und nach seinem Stoffe. Das ursprünglich Eine hat also den Gegensatz nicht in sich: es gründet ihn aber von sich aus, ihn zugleich überall von seiner Einheit aus versöhnend und vermittelnd; und ist durch beides in Verbindung der wirkende Urgrund aller Daseinsmannichfaltigkeit.

Das ist aber nicht so zu denken daß man zuerst das Eine als ein Wirkliches, das Viele aber vorläufig als einen bloßen Gedanken setzt: als sei das Eine zeitlicher Weise zuerst allein gewesen, und dann sei das Viele von ihm aus in Wirklichkeit getreten. Sondern in der wahren vollen Wirklichkeit ist das Viele mit dem Einen, jeder Zeit, in der Art daß es aus ihm ist, indem es stets aus ihm wird, und das Eine in ihm sich offenbart, d. i. seine Wirklichkeit nach außen zu durch Gegensetzungen hindurch in ihrer Vermittelung erweiset.

Denn nur durch Vermittelung eines Gegensatzes von der Einheit aus in der er stehet, tritt Wirkliches in Dasein. In jedem Daseienden also ist ein Gegensatz aufgehoben, Entgegengesetztes vereinigt. In jedem aber, als einem Besondern, in der Fortwirkung des Ganzen Begriffenen und ihr Untergeordneten, strebt der Gegensatz von neuem vor, und jedes tritt schon indem es in Dasein eintritt, im Verhältnisse zu Anderm, auf eine seiner Seiten. So erzeugt sich der Fortgang der Dinge durch fortgehende Versöhnung des stets von neuem vorstrebenden Gegensatzes, in mehrfachen Reihen neben einander, gegründet durch verschiedene Hauptbestimmungen des allgemeinen Grundgegensatzes, deren jede nur durch die ganze Reihe hin ihre Aufhebung, Versöhnung und Lösung findet, und in mehreren Stufen jeder Reihe, gegründet durch neue Bestimmungen des Hauptgegensatzes der Reihe.

Das ist das Gesetz aller Daseinsentwickelung.

II. Das Ganze als die Vermittelung des Freien und des Unfreien von dem Einen aus.

46.

Standpunkt und Frage.

Nach der bisherigen Betrachtung scheint angenommen werden zu müssen, daß es der allgemeine Gegensatz des Seins und der Thätigkeit sei, was sich in dem Wirklichen, wo er am weitesten auseinander tritt, als die Thatsache des Gegensatzes des Unfreien und des Freien darstellt. Dieser Gegensatz wäre demnach zu denken als hervortretend aus dem ursprünglich Einen, als daseiend also erst in dem vorgetretenen Wirklichen, in ihm gegeneinander tretend. Zugleich würde er sich vor der Betrachtung von dem Einen aus vermitteln. Und so würde sich also das Ganze in der Beziehung auf diesen Gegensatz darstellen als die Einheit des Freien und des Unfreien von dem Ureinen aus.

Muß denn aber nicht die Thätigkeit des Ureinen selbst, wodurch es die Daseinsmannichfaltigkeit hervorbringt und in ihr das Freie und Unfreie vermittelt, also die Urthätigkeit selbst entweder als eine freie oder als eine unfreie gedacht werden? Und ist also nicht in dem Dasein entweder das Freie aus dem Unfreien, oder das Unfreie aus dem Freien? Ist nicht alle Geistigkeit des Daseins, wo sie vorkommt, eine Daseinsstufe zu welcher sich der Daseinstrieb erhebt? der Trieb also, als unfreie Kraft, das Ursprüngliche, das eigentliche Wesen, auch in denjenigen Lebendigen welche Freie heißen? Bewußtsein und Selbstbestimmung, Denken und Wollen erst durch Steigerung aus dem Bewußtlosen und Unfreithätigen? also der Geist aus der Natur? — Oder ist nicht vielmehr das Unfreie, das bewußtseinlos und willenlos Daseiende und Wirkende, die Natur, von der Freiheit aus da? Gesetzt von dem Geiste als seine Durchgangsstufe, oder als sein nothwendiger Gegensatz zur Selbstverwirklichung im Dasein, wesenlos an und für sich?

47.

Das Freie als aus dem Unfreien.

Es bietet sich zunächst, zufolge des allgemeinen Begriffes der Entwickelung, als der zeitlichen Vervollkommnung und Vollendung eines Wesens von seinem Innern aus im Dasein, in Verbindung mit der Thatsache der allmähligen Geistigung des Menschenlebens von der Naturbefangenheit aus, die Annahme daß das Freie sei aus dem Unfreien. Diese Annahme setzt die das Ganze nach seiner Mannichfaltigkeit von sich aus wirkende Urthätigkeit des Urlebens als einen Trieb, den Urtrieb: und sucht sich dann das Vortreten des Freien, des Geistigen, auf folgende Weise zu erklären.

Bewußtlos und willenlos sich entwickelnd veräußert sich doch das Leben nie und nirgends gänzlich, wird nicht aufgelöst in seine Daseinsmannichfaltigkeit, verliert also nicht in ihr seine Innerlichkeit, und mit ihr sich selbst: sondern es wirkt in ihr fort als Trieb. Von jedem Besondern aus das es geworden, strebt es also nicht allein zu weiterer Entwickelung vor: sondern treibt, wirkt auch gegen alles andere Besondere hin. Indem es das von jedem Besondern aus gegen alles Andere thut, so giebt sich in dem Zusammensein des Besondern ein allgemeines unfreies Gegeneinandertreiben. In diesem allgemeinen Gegeneinandertreiben wird zunächst das Streben eines jeden von jedem andern in sich selbst zurückgetrieben, und durch dieses in sich selbst Zurückgetriebenwerden des Strebens entsteht als dessen unmittelbare Folge das Gefühl, als das Sichselbstfinden des in sich selbst zurückgetriebenen Triebes. Da sich aber demnach der Trieb nur findet in und aus der Beziehung auf Anderes auf das er gestoßen und von dem er zurückgetrieben worden: so findet er vorerst sich nur mit Anderem. Dieses Sichselbstfinden in unmittelbarer Verbindung mit dem Finden des Andern, ist das Bewußtwerden.

Da nun aber und wiefern der Trieb als das Ursprüngliche durch das Insichselbstzurückgetriebenwerden nicht aufgehoben wird, auch nicht versinkt, sondern eben als Trieb wieder nach außen treiben muß: so kann das so geschehen, daß er nun entweder in und mit dem Bestimmtsein in das er durch das Zurückgetrieben-

sein gesetzt ist, vorstrebt; oder daß er dieses Bestimmtsein, indem und wiefern er nicht von ihm übermächtigt ist, wieder durchbricht, und sich nun frei von ihm gegen die Außenwelt wendet. In letzterem Falle würde eine innerliche Reflexion und Gegensetzung eintreten: eine Gegensetzung nämlich des ursprünglichen Triebes gegen sich selbst in seinem Bestimmtsein. In und mit dieser innerlichen Reflexion und Gegensetzung entsteht ein Selbstgefühl des Triebes, und ein Bewußtwerden seiner Freiheit, im Gegensatze zu seiner Bestimmtheit. Wiefern er nun in und mit diesem Selbstgefühle und diesem Bewußtsein seiner Freiheit sein Bestimmtsein durchbricht oder aufhebt, um sich frei nach außen zu wenden: sofern tritt ihm diese innerliche Wirksamkeit auf sich selbst in das Selbstgefühl und Bewußtsein ein als eine Selbstbestimmungsthätigkeit.

Durch öftere Wiederholungen dieses äußern und innern Gegeneinanderwirkens wird das Selbstbewußtwerden und die Selbstbestimmungsthätigkeit immer klarer und entschiedener, erhebt sich also immer mehr zu einem bleibenden Bewußtsein und Freisein, also zum Zustand der Geistigkeit.

Wollte man dagegen fragen: Müßten denn nicht zufolge dieses Gegeneinanderwirkens alle lebendige Wesen in ihrem Dasein bewußt und freithätig geworden sein? so kann geantwortet werden: 1) Es kann eine Ungleichheit in diesem Gegeneinanderwirken statt finden, und so kann die schwächere Triebeskraft einiger Dinge von der stärkeren der andern dergestalt überwältigt und niedergehalten werden daß sie aus ihrem Bestimmtwerden nicht zu sich selbst kommen kann. 2) Die gegeneinanderwirkenden Dinge selbst mit ihren Trieben sind nicht schlechthin selbstständig und ursprünglich gesondert in ihrem Dasein: sie sind vielmehr vorgetreten aus einem tiefern Triebe als dessen Auswirkungen. Nun aber kann das Selbsterschließen des Triebes zum Bewußtsein und zur Freithätigkeit nicht sogleich mit den ersten Wirkungen auf den ersten Entwickelungsstufen erfolgen. Es ist vielmehr anzunehmen daß durch die ersten Entwickelungen des allgemeinen Triebes nur ein sehr unbestimmtes Auseinandertreten und Gegeneinandertreten erfolge, also auch ein nur sehr unbestimmtes Selbst-

gefühl und Bewußtwerden entstehen konnte. Wenn aber der Trieb einmal eine Daseinsstufe gewonnen hat die ihm zur festen Stütze für sein Emporstreben dienen kann, die also selbst nicht wieder zergehet, sondern von welcher aus alle Fortstrebungsmomente des Triebes ihre Haltung im Dasein bekommen: so kann er dann von ihr aus endlich zur Selbstermächtigung gelangen. Das wird nämlich in denjenigen seiner Entwickelungspunkte und Daseinsmomente, also in denjenigen seiner Lebendigen geschehen in welchen die Mannichfaltigkeit der von dieser Basis ausgehenden Entwickelungsreihen ihre gemeinschaftliche Spitze findet: in welchen sich also der befriedigte Trieb von dieser Basis aus mit der in ihr stehenden Mannichfaltigkeit von Entwickelungsreihen in sich selbst befasset.

So könnte man im Allgemeinen zu denken versuchen daß das Bewußtlose und Unfreie zu Bewußtem und Freithätigem werde. Alle mannichfaltige Lebenswirklichkeit käme nach dieser Annahme aus einem Lebenstriebe, als dem Ursprünglichen, und erst in dem auseinandergetretenen Dasein schlüge das Licht auf, und träte die Freiheit vor: der Geist aus der Natur, die Freiheit aus der Nothwendigkeit. In der zeitlich wirklichen Welt erst käme der Urgrund, das Urwesen, die Urkraft der Welt zu Bewußtsein und Willen. Geist wäre dann also nicht W e s e n, sondern ein Z u s t a n d, d. h. es entstände und gäbe G e i s t i g k e i t, aber nicht a u s G e i s t.

48.

Prüfung dieser Annahme.

Der tiefern Erwägung aber erweiset sichs daß diese Annahme keine Haltung hat, weder in sich, noch in dem Lebendigkeitsbewußtsein. Zwar scheint sie sich zunächst dadurch zu bestätigen daß das zeitliche Menschenleben ein selbstbewußtes und freithätiges allerdings erst werden muß: die Frage aber ist ob überhaupt das Freie werden könne aus dem Unfreien (worin allerdings auch die begriffen ist, ob der Mensch geistig werden könnte wenn nicht seines Lebens Urgrund geistig wäre), oder ob ein ursprünglich Unfreies sich durch seinen Trieb zu einem Freien, ob der Trieb als solcher zur Freiheit sich hinaufwirken könne.

Wohl sind in der Wechselwirkung des mannichfaltigen besondern Lebensdaseins Zustände des Zurückgetriebenseins der Triebe anzunehmen. Aber wie kann der Trieb als solcher sich selbst finden in diesem Zurückgetriebensein? wie darin von sich selbst und von anderem wissen? — Wohl auch ergiebt sich, zufolge der Fortwirkung des Triebes, eine Verschiedenheit desselben wiefern er nicht in der Wechselwirkung befangen ist, als des freien Triebes, von ihm selbst wiefern er befangen ist. Aber wer oder was weiß von dieser Verschiedenheit? wer oder was unterscheidet? Doch nicht der Trieb als solcher! Denn der ist nun wohl in sich verschieden, aber er weiß nicht davon. Er wirkt, wiefern er frei ist, gegen seinen Befangenheitszustand, um ihn aufzuheben, unmittelbar aus innerer Nothwendigkeit, d. h. eben als Trieb, ohne es zu wissen.

Was davon weiß, also unterscheidet, ist das Denken. Das giebt sich also als ein über jener Verschiedenheit des Triebes, also über dem Triebe überhaupt Schwebendes. Der Trieb als solcher würde wohl in Zustände der Reflexion kommen: aber sich selbst nicht darin unterscheiden, nicht von sich und seinen verschiedenen Zuständen wissen. Die Reflexion des Triebes ist also für ihn selbst ein bewußtloser Zustand, kein Wissen.

Ferner: Aus der fortgehenden Wirksamkeit des in der Wechselwirkung nicht ganz befangenen Triebes gegen die Hemmungszustände in die er von außenher gesetzt worden, folgt wohl ein fortgehendes Antreiben desselben von innenher gegen diese seine Zustände, und dadurch auch wohl ein Aufheben derselben; und das kann man wohl im weitern Sinne ein Selbstbestimmen nennen. Aber dieses unmittelbare, von selbst erfolgende Hervortreiben des Triebes von innenher ist doch kein Wollen. Es ist vielmehr, wie ein nicht von sich Wissendes, so ein gänzlich Willenloses. Denn der Trieb als solcher kann sich nicht anhalten in seinem Streben, und zu sich selbst sagen: Jetzt will ich mich erweisen, oder nicht erweisen, so oder anders erweisen: sondern er muß. Jenes aber geschieht in dem freien, von dem Willen ausgehenden Selbstbestimmen. Wie also das Denken über dem Triebe schwebt: so ist das Wollen der Triebeskraft mächtig, ist

also nicht der Trieb selbst. Es ergiebt sich also daß die Wirksamkeit des Triebes gegen sein Bestimmtsein keine wahre Freithätigkeit ist, da sie, wie bewußtlos, so willenlos erfolgt.

Es bestehet also die Annahme daß das Freie sei aus dem Unfreien, nicht in sich: die darin zusammengebrachten und in einander übergeleiteten Begriffe heben sich auf.

49.

Das Unfreie als aus dem Freien.

Es scheint sich vielmehr umgekehrt zu ergeben daß das Unfreie aus dem Freien, die Natur aus dem Geiste hervorgehe. Die Natur wäre dann als der Inbegriff der Wirkungen des Geistes und als sein darin fortgehendes Wirken zu denken, und alles scheinbare Geistwerden in der Natur wäre nur ein Vortreten des ursprünglichen Geistes in ihr, und alles geschichtliche Streben gleichsam ein Ringen des Geistes zum Erwachen, zur Freiheit im Dasein. So könnte sich die Ansicht von dem Aufschlagen der Geistigkeit auf gewissen Stufen des Naturdaseins, die sich in dem Verhältnisse des Menschenlebens zu der irdischen Natur als eine Thatsache darstellt, mit der Annahme des ursprünglichen Geistes vereinigen.

Aber auch dieser Annahme treten Schwierigkeiten entgegen, welche unauflöslich scheinen. Wollte man nämlich 1) die freie Urthätigkeit selbst als das Eine setzen aus welchem Alles sei: so wäre sie nur Thätigkeit, und zwar als freie, geistige, Denken und Wollen, Selbstentschließung. Angenommen wird dann also ein Denken und Wollen, ein Selbstentschließungsact durch welchen oder von welchem aus das Dasein der Dinge begonnen habe. Da sie nun aber nicht von diesem Acte zu unterscheiden ist, so wäre sie vorher nicht wirklich gewesen: es würde also ihre eigne Entstehung zu erklären sein. Und wie nur könnte aus ihr das Unfreie, die Natur, hervorgehen? Wenn sie Mannichfaltiges setzen könnte, so wären das doch nur mannichfaltige Acte des Denkens und Wollens, also nicht Unfreies, Seiendes, Empfindbares, Aeußerliches. Die Ausdrücke „sichentäußern,“ „sichentlassen“ u. s. w. sind doch nur Worte.

Wollte man aber 2) die freie Urthätigkeit, als die Thätigkeit des Einen aus welchem Alles ist, setzen als das Eine wiefern es thätig ist: so entsteht die Frage: Wie konnte sich die freie Urthätigkeit des Ureinen ursprünglich selbst entschließen zu einem Wirken in dessen Wirkungen sie sich so versenkte daß sie sich nur daraus gleichsam wieder emporarbeiten müsse, um wieder zu sich selbst zu kommen?

50.

Vereinigung beider Annahmen.

Von beiden Seiten her findet sich die Betrachtung hingetrieben zu dem Gedanken daß das Urwirken weder ein Wirken des Triebes, noch ein Wirken der Freiheit sei, wiefern Trieb und Freiheit entgegengesetzt werden. Zurückgewiesen also findet sie sich zu der Annahme wovon sie bei dem Gedanken des Ganzen als der Vermittelung des Freien und des Unfreien von dem Einen aus ausging. Es scheint nicht nothwendig daß die Urthätigkeit selbst entweder eine freie oder eine unfreie sei. Trieb und Freiheit sind vielmehr vielleicht ursprünglich eins. Scheidet man sie, so setzt dann immer das eine das andere eben darum voraus, weil dann jede dieser besondern Annahmen einseitig ist.

Es wäre also nach dieser Annahme das Urwirken kein unfreies Wirken; es wäre aber auch nicht als ein in der Art freies zu denken daß es zufolge eines besondern Entschlusses erfolge: sondern es wäre ein freies welches in der Weise des Triebes erfolgt. Erst in der Welt des Besondern träte selbstlose Nothwendigkeit und Freiheit als Willkür einander entgegen.

51.

Warum die bisherige Auffassung des Wirklichen als des Ganzen nicht befriedigt.

So stellt sich das Viele, die Mannichfaltigkeit der Dinge und des Geschehens, dar als hervorgehend aus dem Einen, und als das Ganze des unfreien und freien Daseins und Ineinanderwirkens von dem Einen aus. Doch kann sich die Betrachtung nicht verhehlen daß ihr diese Auffassung des Wirklichen noch nicht

genügen könne. Denn sie erscheint vor der tiefern Erwägung als unabgeschlossen, darum als schwebend, und dem Wirklichen, das doch nicht als haltungslos gedacht werden kann, unangemessen, also nicht als sein Begriff.

Sie genüget 1) nicht wenn man dabei ein Anfangen der Urthätigkeit annimmt, durch welche die Mannichfaltigkeit des Wirklichen in Dasein getreten sei; möge man dieses Anfangen als frei, oder als unfrei, oder als beides in einem denken. Man unterscheidet dann, mehr oder weniger bewußt, zwischen dem Urwesen als dem in sich seienden Grunde aller Dinge, und dem Leben, und läßt dieses mit der schaffenden Urthätigkeit aus jenem hervorgehen. Die schaffende Urthätigkeit selbst aber denkt man dann so daß das Urwesen, um die Welt aus sich hervorzubringen, sich etwas habe gegenüberstellen, es also aus sich vor sich stellen, sich selbst dazu entäußern, es aus sich entlassen müssen, um dann bildend darauf zu wirken. Dieses zu denken widerspricht aber seiner Voraussetzung. Denn wie könnte das Urwesen überhaupt zur Selbstbestimmung, und damit zu dem Acte durch welchen Bestimmtes in Dasein treten soll, kommen? Es wäre ja dann als ein solches zu denken dessen Thätigsein, wenn es nicht gar als bloßes Sein gedacht wird, ganz in sein Sein hingenommen gewesen sei. Wie denn könnte dieses Thätigsein nun doch endlich vortreten? Ewige Ruhe wäre dann der Character des Grundwesens, ein ungestörtes und unzerstörbares Insichselbstsein.

Es genüget die bisherige Betrachtung 2) nicht, wenn man dabei das Wirkliche zwar als das Leben, das Leben aber nur in seinem Fortgange auffaßt, und ihn als zeitlicher Weise unendlich, nämlich als grenzenlos auf beiden Seiten, als anfangs- und endlos, denkt. Dadurch entstehet nicht ein Begriff, sondern die Phantasievorstellung einer Ausdehnung, die sich ins Unendliche hin nach beiden Seiten zu spannet, ohne Beruhigung zu finden. Der Lebensbegriff ist dann in die abstracte Zeitvorstellung hinausgeworfen, und verliert alle innere Haltung.

Ueberhaupt, beide Annahmen sind Verzeitlichungen des Gedankens des Ganzen, und geben eben darum nicht seinen

vollen Begriff. Dazu wird erfordert daß es begriffen werde wie es sich selbst begreift, sich in sich selbst befassend.

III. Das in sich beschlossene Ganze.

52.

Abschließung der bisherigen Betrachtung.

Es hat die Betrachtung, um sich nicht durch die Annahme eines undenkbaren Anfanges eine nur eingebildete Stütze zu geben, und um nicht durch die Annahme eines anfangslosen und endlosen Fortgehens zu zergehn, die Lebenswirklichkeit von ihrer Mitte aus aufzufassen, wie sie Eines und Alles ist. Festzuhalten hat sie dabei den Begriff des vorgetretenen Ganzen, als der durchgängigen Vermittelung des Freien und des Unfreien von dem Einen aus, festzuhalten also auch den Begriff des Vielen als aus dem Einen. Aber sie hat dabei das daseiende Ganze nicht von seinem Grunde und Wesen, das Viele nicht von dem Einen zu scheiden. In der vollen Lebenswirklichkeit als dem Ganzen hat das Leben nichts vor sich, und ist selbst nicht vor seiner Lebendigkeit, sondern nur in und mit ihr: überall also und immer wirkend, durch Selbstbestimmung schaffend, Gegensätze erzeugend und vermittelnd, hat es nur im Ganzen seine volle Einheit.

So schließt sich die bisherige Betrachtung ab, mit dem Wirklichen aus seinem Fortgange in sich selbst einkehrend, in dem Gedanken des Ganzen, als der sich in sich selbst befassenden unendlichen Lebenswirklichkeit. Man kann das Ganze, so gedacht, das Absolute nennen.

53.

Wie das Wirkliche in diesem Gedanken gedacht wird.

Wie also wird das Wirkliche in diesem Gedanken gedacht? Es wird darin gedacht 1) als das All-Eine, und das Innerlich-Aeußere. Denn es ist die Allheit, die unendliche Endlichkeit, welche in sich die Einheit hat, und ist die Einheit welche in sich die Allheit hat. Seine Einheit ist gleicher Weise die aus welcher es ist und zu welcher es sich zusammenschließt. In ihm

also ist das Viele nicht nach dem Einen, sondern ist mit ihm. So ist auch in ihm das Viele nicht außerhalb des Einen: sondern aus ihm so daß es zugleich in ihm steht. In ihm wird das ursprünglich Innere zugleich als das vollendet Aeußere begriffen, und jedes besondere Wesen als vollendet in seiner Art und als das was es ist seiend zugleich von dem Innern und von dem Aeußern aus an seiner Stelle im Ganzen. Es ist keine unverwirklichte Möglichkeit in dem Ganzen, und kein Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. So stehet es auch selbst in keiner Beziehung, sondern trägt alle Beziehung in sich, von einem zum andern hin. Und so ist es nicht bloß etwa zu denken, sondern so giebt es sich in und mit der Thatsache der Lebendigkeit, wenn sie als die eine und allgemeine alles in sich befassende Thatsache begriffen wird. Sich hineinversetzend in das Leben als das Wirkliche, in das Leben welches das lebendige Leben ist, und nicht aus ihm hinaustretend, siehet die Betrachtung in ihm das Mannichfaltige aus dem Einen, und das Aeußere aus dem Innern: aber auch zugleich und ungeschieden das Eine in dem Mannichfaltigen, und das Innere in dem Aeußern.

Es wird also das Wirkliche in diesem Gedanken 2) gedacht als das in sich lebendige Ewige. Denn es ist nicht ein starres, todtes Ganze, sondern als volle Lebenswirklichkeit das Leben in vollendeter Lebendigkeit. Als das Lebendige ist es von Bewegung durchdrungen. Aber es hat die Bewegung in sich. Es wird nicht in der Zeit, und geht nicht in der Zeit fort: denn es kann nichts werden und nichts wollen was es nicht wäre. Es ist das sich selbst durchaus Gleiche, das schlechthin Ruhige. Es ist nichts Zeitliches und stehet nicht unter der Zeit: aber es hat die Zeitlichkeit in sich, wiefern in ihm von einem zum andern Bewegung ist. Es selbst ist nicht als das Vergehende, und nicht als das Kommende zu denken, sondern als das zeitlos Gegenwärtige. Es ist das Ewige, und die Zeit ist die innere Bewegung in seiner Ewigkeit. Alles in ihm ist miteinander, in lebendigem Miteinandersein. Unwesentlich ist, von ihm aus begriffen, die Unterscheidung des Frühern und des Spätern. Das Spätere ist in ihm eben sowohl bestimmend für das Frühere, als das

Frühere für das Spätere. In ihm, in seiner Idee begriffen, hat alles seine Zeit erfüllet, und so ist es von Befriedigung durchdrungen. Die Zeitlichkeit, als Folge im Dasein, hat nur eine untergeordnete Wahrheit für die Betrachtung des Besondern. So ist also auch die Betrachtung der Dinge in ihrer Entwickelung eine untergeordnete, gültig nur in der Zuwendung zu der Lebendigkeit im Besondern.

Es wird das Wirkliche in diesem Gedanken des Ganzen 3) gedacht als das die ganze Natur von sich aus wirkende und sie in ihrem Dasein durchwirkende und in sich zurückfassende Leben. Denn es ist das Ganze eben dadurch daß es von seiner Einheit aus sich in sich haltend sich selbst besitzt. Und durchhin von sich aus, einstimmig zu sich selbst, trägt es eine Mannichfaltigkeit von untergeordneten Ganzen in sich, deren jedes an seiner Stelle sein Abbild ist. In jedem ist es, Sein entwickelnd und ausbildend, Natur: in jedem ist es, sich selbst befassend, Geist. Geist nämlich ist es in den lebendigen Wesen die an der Spitze eines solchen Ganzen eben dadurch stehen daß das Leben dieses Ganzen sich in ihnen selbst begreift und seiner selbst mächtig ist. So ist überall in ihm Natur und Geist, nicht im Gegensatze, sondern vereinigt.

54.

Die Eigenschaften des Ganzen.

Die Eigenschaften des Ganzen sind die Gedanken des Ganzen in seinen verschiedenen Beziehungen. Das können aber, da nichts außer ihm ist, keine äußern, sondern nur innere Beziehungen sein. Es sind die Beziehungen auf sein Wesen; auf sein Dasein; und seines Daseins auf sein Wesen.

1) In der Beziehung auf sein Wesen gedacht, ist es das Unbedingte, da es nicht aus Anderm oder durch Anderes ist. Es trägt alles Bedingte in sich in seiner Unbedingtheit, und giebt ihm eben damit von sich aus wahre, ursprünglich gegründete Wirklichkeit.

2) In der Beziehung auf sein Dasein gedacht, ist es das Unendliche, da es Alles ist, von sich aus die Urfülle des Wirk-

lichen. Es ist eben damit das Vollkommene. Alles real Mögliche ist in ihm wirklich, und jedes an seiner Stelle nothwendig: in ihm ist nichts zufällig. Alles in ihm ist von seiner Unendlichkeit durchdrungen, und darum in seiner vollen Wirklichkeit unfaßlich für das endliche Denken; und alles in ihm ist vollkommen, da in ihm alles sein volles Dasein hat.

3) In der Beziehung seines Daseins auf sein Wesen gedacht, ist es das Wahre, als das ganz zu sich einstimmige: und alles in ihm ist wahr, als in ihm wirklich. Es ist eben damit das Gute, als das ganz ist was es sein will: und alles in ihm ist gut, als sich selbst entsprechend. Es ist zugleich das Schöne, als das ganz von sich aus durchgebildete: und alles in ihm ist schön, da in ihm eines jeden Dinges ursprüngliche Form ganz zu seiner Daseinsform ausgebildet ist.

Das ist der Gedanke des Ganzen; aber ist es auch sein Begriff? — Um das zu sein, müßte der Inhalt des Ganzen durchgängig klar gedacht werden. Zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden, ist darin der Mensch, die Welt, und der Grund der Welt und des Menschen. Die Betrachtung hat also zu versuchen die Begriffe des Menschen, der Welt, und ihres Grundes — jeden für sich und ihre Verbindung mit einander — zu bilden, und sich eben damit den Inhalt des Gedankens des Ganzen zu verdeutlichen.

Zweiter Theil.

Der Mensch.

Erster Abschnitt.

Der Mensch als der Begriff seiner Welt, oder die Erkenntniß des Menschen.

55.

Fragen.

Unter der Erkenntniß wird im Allgemeinen das Denken des Wirklichen wie es ist, verstanden. Mit welchem Rechte aber wird Wirkliches als an sich Bestehendes und Erkennbares angenommen? Wir haben ein Bewußtsein davon! Heißt das mehr als wir denken es? Ist es auch außerhalb unseres Denkens, ein von ihm Verschiedenes? Ist es an sich? Und wenn es das wäre, wie können wir das wissen? Und wie vermögen wir es als das zu denken was es ist? Wie kommt es in unser Denken, oder unser Denken zu ihm?

56.

Die Erkenntniß als Empfindung, oder Erkenntniß nur von außenher (Sensualismus).

Man könnte sagen: das sind müßige Fragen! Das Wirkliche giebt sich unmittelbar selbst zu erkennen, unabweislich und unwidersprechlich. Es thut das in der Empfindung. Sie ist der Grund und das Wesen aller Erkenntniß. Der Mensch ist für

sie organisirt. Indem Einwirkungen von außen in seinen Organismus eindringen und in ihm sich verinnerlichen und verfeinern, erzeugen sich die verschiedenen Arten und Stufen der Erkenntniß. Sie bringen im Innern ihre Vorstellungen hervor, d. i. Abbildungen die ihnen entsprechen, und deren natürlicher Zusammenhang mit dem Zusammenhange der Dinge übereinstimmt. Und das giebt mit Hülfe des Gedächtnisses als des innerlich fortdauernden Empfindens, und mit Hülfe des Empfindens der Verhältnisse der Dinge, d. i. des Urtheilens, zuverlässige und genügende Erkenntniß auf sicherem Boden. —

Es bestehet aber diese Lehre nicht mit dem unmittelbaren Bewußtsein, und ist an sich durchaus haltungslos und überhaupt undenkbar. Denn wenn das Erkennen nur durch ein Einwirken von außenher auf das Innere entstehen sollte, das Innere selbst aber dabei ganz unthätig wäre, sich nur leidentlich verhielte: so könnten wohl Bestimmungen in dieses sogenannte Innere eintreten, welche Bilder, Abprägungen des Aeußern sein möchten: diese Bilder würden aber nicht gedacht. Es wäre ja nichts da was auffaßte, verbände, das von außen Kommende, das Gegebene, sich vorstellte: sondern nur eine materielle Bestimmtheit: nicht also was in irgend einem Grade begriffe. Es könnte also so unmöglich irgend eine Art von Erkenntniß entstehen.

Anm. Demokrit und Epikur; Hobbes; Condillac; Beneke.

57.

Die Erkenntniß als Vorstellung, oder Erkenntniß von außenher und zugleich von innenher.

(Rationaler Empirismus.)

Auf daß irgend eine Art und Stufe von Erkenntniß entstehe, ist, zufolge des unmittelbaren Bewußtseins, auch ein inneres Thätigsein nothwendig. Das wendet sich den Einwirkungen die von außenher kommen entgegen, fasset sie auf, setzt sie in das Innere herein und hält sie sich innerlich vor. So entstehen die Vorstellungen. Ihnen nur als ihren Gegenständen zugewandt, geht die innerliche Thätigkeit fort, mehrere Vorstellungen vergleichend und ihr Gemeinsames heraushebend und zu neuen Vorstellungen vereinigend, die als allgemeinere mehrere besondere

Vorstellungen umfassen, und eben damit zu **Begriffen** werden. Im Fortgange dieser innerlichen Thätigkeit entstehen durch Unter- und Nebenordnungen Gedankensysteme. Wenn sich nun der Mensch mit solchen Systemen abgezogener Begriffe von dem festen Boden der äußern Wirklichkeit, woraus sie ihren Gehalt haben, entfernt, und sie an sich, als habe er an ihnen die Wissenschaft, festhält: so gerathen sie bald in Unangemessenheit, ja auch in Uneinstimmigkeit zu der Wirklichkeit der Dinge, nach ihrer unendlichen und stets fortschreitenden und sich verändernden Mannichfaltigkeit, und werden zu leeren, starren und dürftigen Theorien. Darum muß sich der Mensch mit ihnen immer von neuem der äußern gegebenen Wirklichkeit der Natur und der Geschichte zuwenden, oder vielmehr sich fortwährend an ihr halten, um den unendlichen Reichthum ihres Inhalts immer richtiger und vollständiger in sich, in sein Denken, aufzufassen und darin zu ordnen. So nur erzeugen sich reale Erkenntnisse, und in der Verbindung derselben nach den verschiedenen Abtheilungen des Wirklichen die **Erfahrungswissenschaften**. Sie haben ihren **Inhalt** von außen, ihre **Form** von innen.

Diese Erkenntnißlehre scheint sich thatsächlich zu bewähren als der Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins, wie dem Menschen die Erkenntnisse des Wirklichen entstehen.

Anm. Aristoteles; die Stoiker; der Scholasticismus; Backo; Locke.

58.

Der Skepticismus.

Aber gerade gegen diese Lehre, wiefern sie behauptet daß auf diese Weise dem Menschen nicht bloß Vorstellungen, sondern in Wahrheit Erkenntnisse als Begriffe des Wirklichen entstehen, richten sich obige Fragen. Richtig ist, sagt der Skeptiker, daß die Erkenntniß Vorstellung ist. Aber das allein ist das unmittelbar Gewisse. Woher denn aber könnten wir wissen daß außer den Vorstellungen Wirkliches sei, und daß dieses Wirkliche in den Vorstellungen vorgestellt, und also vermittelst derselben erkannt werde? Alle menschliche Vorstellungen scheinen vielmehr nichts anderes zu sein als entweder bloße Gedanken, oder doch nur Empfindungen und Verhältnißvorstellungen. Denn

a) Wie könnte etwas von außen in das Innere kommen, und was wäre das was hinein käme? oder umgekehrt: wie könnte das Innere hinaus zu dem Gegenstande kommen und ihn aufnehmen und hereinnehmen? Wie also ist auch nur ein Bestimmtwerden, ein Auffassen und dergleichen möglich? — Es ist überhaupt nicht einzusehen wie das Aeußere, als Materielles angenommen, Gedanken wirken könne. Die Wörter: Afficiren, Einwirken, Einprägen, Einbilden u. s. w. sind durchaus unverständlich.

b) Angenommen es gebe ein Bestimmtwerden des Innern von dem Aeußern: ist dann nicht die Beschaffenheit der sinnlichen Vorstellung abhängig von der Beschaffenheit der Sinnesorgane? ist sie überhaupt etwas anderes als die vernommene Bestimmung des Organes? Und doch bestehet, was wir von der sogenannten Außenwelt zu wissen meinen, nur in sinnlichen Vorstellungen. Ist nicht demnach die ganze Außenwelt bloß Gedanke, wenigstens etwas ganz anderes als was wir uns vorstellen?

c) Wir können nie wissen ob andere Menschen von denselben Gegenständen dieselben Empfindungen und Vorstellungen haben, auch wenn sie den Worten nach mit uns übereinstimmen.

d) Wir erfahren im Gegentheil daß Verschiedenheit der Anlagen und Bedürfnisse, so wie der äußern Verhältnisse der Menschen Verschiedenheit ihrer Empfindungen und Urtheile zur Folge zu haben pflegt.

e) Derselbe Mensch empfindet und beurtheilt dieselben Gegenstände in verschiedenen Zeiten, bei verändertem Standpunkt, oder bei veränderter Sinnes- oder Gemüthsbeschaffenheit verschieden.

f) Welcher unserer Sinne enthüllt uns das eigentliche Wesen des Dinges? und würden wir nicht, wenn wir mehrere Sinne hätten, auch noch andere Eigenschaften gewahr werden?

g) Was wir wahrnehmen ist bloß Aeußerliches, nichts eigentlich für sich Bestehendes; das denken wir nur hinzu. Wodurch sind wir berechtigt anzunehmen daß die Merkmale die wir wahrnehmen Wesensbestimmungen, und in Dingen,

Substanzen genannt, vereinigt seien? Sind die sogenannten Dinge nicht vielmehr bloße Aggregate von Gedanken?

h) Wie kommen wir dazu anzunehmen daß eine Wahrnehmung eine Ursache haben müsse, und zwar eine Ursache außer uns? Wer hat je einen Grund, eine Kraft, eine Ursache sinnlich vernommen? Mit welchem Rechte also nehmen wir eine Daseinsverknüpfung unter den Dingen und ihren Zuständen an?

i) Auch alle andere sogenannte Grundbegriffe und Grundsätze des Verstandes und der Vernunft scheinen nur Abstractionen zu sein, also nur auf der sinnlichen Wahrnehmung zu beruhen, und sind dann mit ihr unsicher.

k) Ueberhaupt: es giebt kein Kriterium der Wahrheit und der Erkenntniß: weder ein reales, denn das müßte etwas fest erkanntes sein; noch ein formales, denn das ist nicht hinreichend um objective Erkenntniß zu begründen.

Also: Was uns gewiß ist, das sind unsere Vorstellungen; woher sie sind, und ob und wie ihnen Dinge entsprechen, davon wissen wir nichts. Die Welt des Seins, und die Welt der Vorstellungen, sind zwei verschiedene Welten. Nur der letztern sind wir gewiß. Unsere Vorstellungen aber können wir nicht ändern: darum geben sie vollkommene subjective Ueberzeugung, und dienen unserm wirklichen Leben zur Richtschnur. Der Geist verliert ja auch sich nicht in solchen Zweifeln. Er gehört ja nicht zu der Außenwelt, und ist im Zweifeln selbst seiner gewiß.

Anm. Der Skepticismus bei den Griechen; der Skepticismus in Verbindung mit dem Mysticismus; der Skepticismus als Stütze des Glaubens; der Skepticismus zur Abweisung der Aufforderung zum Philosophiren; der Skepticismus als Folge des Sensualismus und Empirismus; der Skepticismus als der Durchgang zum tieferen Forschen.

Ueberhaupt: Mancherlei Formen des Skepticismus in der Geschichte der Wissenschaft, und in dem Leben.

59.

Uebergang.

Wie nun steht der Skepticismus zu der Erkenntnißlehre des Empirismus? — Sie kann ihn nicht widerlegen, behauptet sich

jedoch gegen ihn durch ihre Thatsächlichkeit, findet sich aber in dieser Thatsächlichkeit unbegriffen. Daher das Bedürfniß einer tieferen Erforschung des Wesens der Erkenntniß.

Zu fordern ist an eine Erkenntnißlehre die, aus diesem Bedürfnisse hervorgehend, Befriedigung geben soll, daß sie das Thatsächliche jener Erkenntnißlehre, daß sie die Empfindung, die Anschauung, die Vorstellung nicht leugne — es würde sich doch immer gegen sie mit seiner Wirklichkeit behaupten —: sondern daß sie es erkläre. Sonst würde sie nicht Daseinsdeutung sein, würde nicht aus der Wirklichkeit selbst hervorgehen, und aus ihr Wahrheit haben, würde also nicht zum Selbstbegriffe des Lebens in seinem Erkennen führen.

60.

Die Erkenntniß als erzeugt durch die Formen des Aufnehmens und Verbindens in der Beziehung auf ein Gegebenes (Uebergang zum Idealismus. Der Kantische Kriticismus).

Nicht dadurch — so lehrt der Kantische Kriticismus — entstehet die menschliche Erkenntniß daß die Dinge, wie sie an sich sind, in das Innere aufgefaßt würden: diese Annahme vermag sich nicht gegen den Skepticismus zu behaupten. Sie entsteht vielmehr von dem Innern, von dem Subjecte aus. Sie beginnt zwar mit der Erfahrung, weil und wiefern sie ein Afficirtwerden von einem Gegebenen voraussetzt: sie kann aber daraus allein nicht hervorgehen, sondern vielmehr aus gewissen ursprünglichen Formen des menschlichen Erkenntnißvermögens. Selbst das was man Erfahrung als Erkenntniß nennt, wird erst dadurch möglich: indem erst durch die wenigstens menschliche Allgemeinheit jener Formen diejenigen Bestimmungen in die Vorstellung des Gegebenen eintreten welche der Erfahrungserkenntniß allgemeine Gültigkeit geben, und sie ebendamit zur Erkenntniß machen.

Jene Formen sind Formen theils der Receptivität, des Anschauens; theils der Spontaneität, des Verknüpfens.

Die Formen der Receptivität sind der Raum und die Zeit: jener als die Form und Bedingung der äußern, diese als die

Form und Bedingung der äußern und der innern Anschauung. Die daraus entstehenden Vorstellungen sind die Erscheinungen Sie sind der Stoff aller Erfahrungserkenntniß.

Auf daß aber Erfahrung als Erkenntniß durch Verknüpfung des Mannichfaltigen werde, müssen sich nun auch die ursprünglichen Formen des Verknüpfens erweisen. Sie sind a) der Quantität nach: Einheit, Vielheit, Allheit: b) der Qualität nach: Realität, Negation, Limitation; c) der Relation nach: Inhärenz und Subsistenz, Causalität und Dependenz, Gemeinschaft und Wechselwirkung; d) der Modalität nach: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Nothwendigkeit und Zufälligkeit. In ihrer Anwendung zunächst auf die Zeitform, und dann vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmungen oder Schemata auf das empirisch Gegebene, entstehen die reinen Grundsätze des Verstandes als Naturgesetze. Die wichtigsten sind folgende: Alle Anschauungen sind extensive Größen; das Empfindbare hat einen Grad; die Substanz beharret, und ihr Quantum wird in der Natur nicht vermehrt und nicht vermindert; alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und der Wirkung; alle zugleichseienden Substanzen sind in durchgängiger Wechselwirkung. Jeder Gegenstand steht unter diesen Gesetzen, als den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Alle diese Gesetze beziehen sich also nur auf Erfahrung, als Principien a priori ihrer Möglichkeit. Erkannt wird demnach kein Ding an sich, auch keine Gesetzmäßigkeit der Natur, als eine solche die zwischen Dingen an sich statt fände: sondern alle Erkenntniß ist gegründet in den ursprünglichen Gesetzen des Denkens, in Beziehung auf ein unbekanntes Etwas.

Die Vernunft ist das Vermögen welches auf das Unbedingte geht, das Vermögen der Ideen. Aus ihr entstehen die Ideen der Seele, der Freiheit, des vollkommensten Wesens. Ihre Ideen haben aber keinen objectiven Gebrauch. Vergebens sucht ihnen die Vernunft durch Schlüsse objective Gültigkeit zu geben. Sie dienen hinsichtlich der Erkenntniß nur zur Beförderung der größt-

möglichen Vollständigkeit der Erfahrungserkenntniß, und haben für sich nur Glaubensgültigkeit durch den sittlichen Lebenszweck.

Anm. Die Subjectivität der Erkenntniß die auf diese Weise entstehen soll, wird durch ihre ursprüngliche Gesetzlichkeit zur Objectivität, als nicht beliebig und für alle Menschen gültig. Sie bleibt aber Subjectivität als eine doch nur menschliche Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit.

61.

Warum diese Erkenntnißlehre nicht befriedigt.

Durch diese Erkenntnißlehre wird nun wohl den Hauptzweifeln des Skeptikers an der Gültigkeit der Erfahrungserkenntniß, vorzüglich was die Gesetzlichkeit der Natur betrifft, ausgewichen. Aber befriedigen kann sie an sich betrachtet erstlich darum nicht, weil dabei das menschliche Erkenntnißvermögen aus dem Ganzen der Wirklichkeit im Gedanken ausgeschieden, und als mit gewissen Formen versehen betrachtet wird, die auch anders sein könnten. Solcher Annahme aber versagt sich die Vernunft aus ursprünglichem Bewußtsein einer unbedingt allgemeingültigen Gesetzlichkeit. — Zweitens insbesondere darum nicht, weil a) diese Lehre von Raum und Zeit mit der Wirklichkeit des Naturdaseins, wie es sich unabweislich und unaustilglich in dem unmittelbaren Bewußtsein giebt und behauptet, nicht bestehet; b) weil das Ding an sich, als Hintergrund der Erscheinung, bei strenger Durchführung der Principien dieser Erkenntnißlehre zu nichts wird, und unter dem Afficirtwerden von ihm und dem Realen in Zeit und Raum, welches die Empfindung bewirken soll, nichts zu denken bleibt, und demnach auch die Erscheinung nur ein bloßes Denkgebilde sein würde.

62.

Der Idealismus (Fichte und Hegel).

Sie ist auch nichts anderes — lehrt der Idealismus. Das Ding an sich ist in Wahrheit nichts. Es giebt keinen Erkenntnißgegenstand, überhaupt keine Außenwelt, als wäre sie etwas an sich. Was allein und in Wahrheit ist, das ist die Selbstthätigkeit. Nur durch sie constituirt sich die Erkenntniß, dem In-

halt wie der Form nach. Die Dinge welche die Vorstellungswelt des Menschen ausmachen, sind Gebilde seiner Thätigkeit. Gesetzt von ihr, vermittelst ihrer Reflexion in sich selbst, in unendlicher Mannichfaltigkeit, fester Ordnung und stetiger Folge, zufolge des ursprünglichen Bedürfnisses dieser Thätigkeit sich stets und gesetzlich thätig zu erweisen — nehmen sie für dieselbe, wenn sie sich diesen ihren Selbstbestimmungen von neuem zuwendet, den Schein von an sich bestehenden Dingen an. Aus der Reflexion der reinen Thätigkeit auf sich ist die Empfindung, Anschauung und Vorstellung zu erklären, und eben damit jener Schein aufzuheben. Darin bestehet wesentlich das Philosophiren.

Es bestimmt sich diese Lehre, und objectivirt sich zugleich, wenn diese reine Thätigkeit als das Denken gesetzt wird, in dem Satze: Das Denken ist alles Sein, jedes Ding ist ein Gedanke. Die Ordnung der Dinge, die Welt, ist die Ordnung, das System der Gedanken.

Nämlich: Die Urthätigkeit ist die innerliche Bewegung des Denkens, in welcher es durch Selbstbestimmung Gegensätze in sich erzeugt, und dieselben wieder aufhebt oder vermittelt. In dieser Thätigkeit schreitet es gesetzlich aus ursprünglicher Nothwendigkeit stufenweise fort, bis zu einem Denken hin in welchem es die ganze Stufenfolge seiner Gegensetzungen und Vermittelungen, sich selbst begreifend, aufhebt.

Diese innern Gedankensetzungen — ihre Gegensetzungen und Vermittelungen — entäußern sich, entlassen sich, und werden eben damit zu der Welt der Dinge. Als solche sind sie dem Denken selbst äußerlich, also gegenständlich und vorstellig, als wären sie an sich, und müßten, um erkannt zu werden, von außenher in das Denken aufgefaßt werden.

Aber auf der höchsten Stufe dieser äußerlich gewordenen Gedanken steht, objectivirt und substantialisirt, der Gedanke in welchem das Denken sich selbst begreift. Diese Stufe ist der Mensch. In ihm also kommt das Denken aus seiner Selbstentäußerung zu sich selbst, und wird inne daß die Dinge und die Stufen des Weltdaseins seine ihm selbst gegenständlich gewordenen Selbstbestimmungen sind. Eben damit wird es zum Geiste. Es

fasset die ganze Reihe und Ordnung der Dinge als von sich aus gesetzt, es löset sie also aus ihrer scheinbaren Aeußerlichkeit, und erkennet sie als das was sie ursprünglich sind, als seine Gedanken, als Begriffe. Diese Erkenntniß nun ist die rechte Erkenntniß, die Philosophie.

63.

Prüfung dieser Lehre.

1) Ausgegangen wird von dem reinen, bloßen, unbestimmten Denken, das zugleich als das unbestimmte Sein gesetzt wird; das soll durch Selbstbestimmungen Princip von Allem sein. Wie aber kann es dazu kommen sich selbst zu bestimmen? — dazu wäre ein inneres Scheiden und Entgegentreten nothwendig. Das ist aber in einer reinen Thätigkeit undenkbar.

2) Gesetzt, diese innere Selbstbestimmungsthätigkeit wäre möglich: wie denn könnten ihre Producte vortreten? Was ist dabei zu denken daß gesagt wird das Denken entäußere, entlasse sich selbst? und der Inbegriff seiner innern Bestimmungen werde so zur Natur, zur Außenwelt? In Wahrheit kann man nichts dabei denken. Es ist wohl nur eine Behauptung, die darin ihren Ursprung hat daß doch dem Menschen die Welt, die Natur, zunächst wenigstens eine äußere, seiner Vorstellung dargebotene ist. In der That auch hebt sich jene Aussage damit auf daß hinterher die Aeußerlichkeit der Dinge als eine unwahre erkannt wird, wenn sich im Geiste der in Dinge gleichsam gebannte Gedanke aus diesem seinem Anderssein wieder löset.

Wohl sind die Urgedanken, d. i. die Gedanken des Urgeistes, die Urgründe der Dinge, der Welt. Sie sind es aber als Selbstbestimmungen des Urgeistes in seinem Wesen, dem Ursein. Eben damit sind sie wesenhaft, sind die Wesen der anscheinenden Welt. Sie werden es nicht erst dadurch daß sie sich, etwa nach der Vollendung des innern Gedankenorganismus entlassen, entäußern, sondern sie sind es ursprünglich, unmittelbar. Sie sind also auch nicht zuerst bloß immanent.

3) Gesetzt, auch das Hinaustreten der Gedanken wäre möglich, und es könnte nun in dieser scheinbaren Schöpfung das

Denken doch endlich zum Bewußtsein dieser seiner Selbstvorspiegelung gelangen: wie kommts denn daß auch dann noch diese Außenwelt als solche so fest vor ihm stehen bleibt, und sich so kräftig ihm gegenüber geltend macht, besonders da doch in der innern fortgehenden Bewegung des Denkens die niedern Vermittelungsstufen immer aufgehoben werden in höhere? Wie könnte dann überhaupt Empfindung stattfinden? Der Gedanke als solcher kann nicht empfunden, sondern nur gedacht werden. In der Empfindung aber erweiset ein Sein seine Wirklichkeit, als eine solche die von dem Denken anerkannt werden muß, ohne sich selbst in Denkthätigkeit aufzulösen. Es ist eben dieses in Denkthätigkeit Unauflösliche, und das die Anschauung Füllende und in die Sinne Fallende und sich im Gefühle als das Seinliche Kundthuende, was dem dictatorischen Ausspruche: Das Denken ist alles Sein, entgegen tritt. Wohl ist auch das Denken Wirkliches, aber es ist nicht die ganze und volle Wirklichkeit, sondern es ist die Selbstbegreifungsthätigkeit des Wirklichen. Darum unterscheidet es in sich seinen Inhalt, seinen Gehalt, als das Sein dessen es mächtig ist von ihm selbst aus. Man könnte zwar sagen: Nur in der Welt des Vorstellens, zwischen dem schaffenden Ureinen und der geistigen Herstellung der Einheit im Begriffe, steht das Seinliche dem Denken gegenüber: wenn aber und wiefern es zum Begriffe, zur Erkenntniß, gekommen ist, ist das Wirkliche selbst Gedanke. Aber: es bleibt doch auch vor dem Begriffe das Ding das er begreift, in seiner Seinlichkeit unaufgelöset stehen, und sein Gedanke ist eben darum sein Begriff daß er nicht ein bloßer Gedanke, sondern ein Seinsgedanke ist. Damit erweiset sich's als eine Einseitigkeit, das Urprincip aus welchem jene Gegenstellung des Seinlichen und des Denkens in der Welt hervorgegangen ist, nur als Denken aufzufassen.

4) Und wenn das alles so wäre, und sich in dem Menschen (dem Philosophen) die Urthätigkeit des Denkens mit Wissen wiederholte, und diese ursprünglichen Selbstbestimmungen des Denkens die volle Wirklichkeit, also nicht allein das Allgemeine sondern auch das Concrete, in sich trügen: wie denn wäre die Thatsache zu erklären daß der Mensch doch nur in seiner nächsten

Umgebung Concretes erkennen kann, und dazu der Vermittelung der Anschauung bedarf? Er müßte ja dann das All der Dinge durchgängig mit gleicher Bestimmtheit erkennen.

Endlich

5) woher denn und was wäre die Nothwendigkeit in der innern Bewegung des Denkens? — Sie ja ist nach dieser Lehre das eigentliche Princip des Daseins, das Schöpfungsprincip. Und wenn denn auch das sich selbst in seinen Producten erkennende und sie in sich zurücksetzende Denken der Geist genannt wird: so wäre doch jene weltschaffende Thätigkeit keine freie. Sie wäre ein Mechanismus des Denkens.

Wohl aber mag es gelten daß das Urdenken das weltschaffende ist: aber nicht als bloßes Denken, sondern als ein Denken das zugleich der Urwille ist, dessen Gedanken also zugleich seine Thaten sind, und dessen Gedanken und Thaten, weil es urseinshaftig ist, die Wesen und die Kräfte (Wesen als Kräfte und Kräfte als Wesen) in der Welt sind.

Anm. Aeltere Formen des Idealismus. Plato: die Erkenntniß des Menschen entstehet durch Wiedererweckung der Ideen, d. i. der Gedanken welche die Seele einst in einem vollkommenern Zustande — einem Zustande der Anschauung der Urformen der göttlichen Gedanken, durch deren Einprägung in den Stoff die sinnlichen Dinge als unvollkommene Nachbildungen derselben entstanden — in sich aufgenommen und mit in dieses Leben gebracht hat, wo sie durch die Sinnlichkeit verdunkelt wurden. — Plotin: die Erkenntniß entstehet durch unmittelbare Anschauung des Einen welches Grund und Wesen von Allem ist, eine Anschauung worin der Seele die unmittelbare Erkenntniß der übersinnlichen Welt, und dadurch auch ihres Nachbildes, der sinnlichen, gegeben wird, und zu welcher die Seele durch Erleuchtung aus Gott gelangen kann, wenn sie sich von dem Sinnlichen abwendet. — Malebranche: die Erkenntniß entstehet durch das Schauen der Ideen in Gott, der alle Ideen, d. i. die Gedanken der Wesen der Dinge, in sich hat, und dem menschlichen Geiste innig gegenwärtig ist. — Berkeley: die Erkenntniß entstehet durch unmittelbare Wirkung des göttlichen Geistes in dem Geiste des Menschen, indem sich die göttlichen Gedanken in dem Menschengeiste reflectiren. Eine Welt außer diesen Gedanken giebt es nicht.

64.

Erkenntniß von dem Absoluten aus, als dem Principe des Idealen und des Realen (Schelling).

Die Natur also und überhaupt die Außenwelt behauptet ihr Recht. Sie steht dem Denken so unableugbar gegenüber, und bethätiget ihre selbstständige Wirklichkeit dem Menschen in den von ihr ausgehenden Empfindungen so mächtig, daß es ihm nicht möglich ist sie für bloßen Schein zu halten. Auch wäre, wenn sie nichtig wäre, seine freie Wirksamkeit in ihr ganz haltungs- und bedeutungslos.

Der Natur gegenüber behauptet aber auch der Gedanke sein Recht.

So findet sich die Betrachtung von beiden Seiten aus hingetrieben zu dem Bedürfnisse der Vermittelung, und, soll die nicht wider jenes Zusammenkommen sein, zu der Annahme eines Einen welches beide ungeschieden in sich trage. Daraus ist folgende Erkenntnißlehre entsprungen:

Freiheit und Natur, Subjectives und Objectives, Ideales und Reales, Wissen und Sein, stehen sich in der Welt so gegenüber, daß man von jeder Seite zu der andern kommt. Denn die Gesetze der Natur und die Gesetze des Bewußtseins entsprechen einander aus gemeinschaftlichem Grunde. Sonst wäre keine Erkenntniß möglich. Ihr gemeinschaftlicher Grund, also der Grund von Allem, ist das **Absolute**, worin Subjectives und Objectives, Ideales und Reales, Wissen und Sein, identisch sind. Aus ihm gehen jene zwei Seiten als Pole, als Gegensätze, durch ein Uebergewicht des Idealen auf der einen, und des Realen auf der anderen Seite, hervor. Um zur rechten Welterkenntniß zu gelangen, muß sich also der Mensch mit seinem Denken zu dem Absoluten erheben. Dieses Erheben geschieht durch das Hinaussetzen aus dem Standpunkte der Gegensätze, der Reflexion, in das Absolute, vermittelst eines Aufschwunges wodurch man zur **intellectualen Anschauung** gelangt. Sie ist eine absolute Erkenntnißthätigkeit, in welcher Objectives und Subjectives, Reales und Ideales, zusammenfällt. So entstehet die **absolute Wissenschaft**. In ihr wird die Einheit des Subjectiven und des Objectiven, des

Idealen und des Realen, des Wissens und des Seins geschauet. Daraus schöpft der Philosoph die Ideen der Dinge, und entwickelt sie nach der dem Geiste inwohnenden Gesetzmäßigkeit. So wird also vermittelst der reinen Anschauung die Welt nach ihren beiden Seiten, der idealen und der realen, und der Einheit beider erkannt.

Anm. Zu vergleichen a) Spinozas Lehre: Die Erkenntniß entstehet durch Theilnahme des Menschen an den Ideen Gottes vermittelst der Vernunft. Den Ideen Gottes, als den Bestimmungen seines Denkens, entsprechen die Dinge als die Bestimmungen seiner Ausdehnung. Die Vernunft nämlich siehet in der Erkenntniß Gottes die Dinge wie sie an sich sind, also als nothwendig. Die Vorstellungen des Zufälligen sind Gebilde der Einbildungskraft. b) Leibnitzens Lehre: Die Erkenntniß entstehet durch angeborne und nothwendige von Gott, als dem Quell aller ewigen und nothwendigen Wahrheiten, ursprünglich in die Seele gelegte Begriffe und Grundsätze, durch deren vermöge der innern Selbstthätigkeit der Seele erfolgende der Entwickelung der Wesen der Dinge entsprechende Entwickelung der Verstand nach und nach die trüben und verworrenen Vorstellungen der Sinne läutert, und zu einer wahren Erkenntniß gelanget.

65.

Hinweisung der Erkenntnißlehre zu dem Standpunkte des Menschen.

Jene Lehre von der Erkenntniß der Welt ist nun wohl hypothetisch, nämlich unter der Voraussetzung der Erkenntniß des Absoluten, nicht zu bezweifeln. Zu dieser Erkenntniß in ihrem vollen Sinne kann aber der Mensch nicht vollends gelangen, da er sich nicht dergestalt mit dem Absoluten in Eins setzen kann daß er nun die ganze Welt in einer geistigen Anschauung und Durchschauung befassen könnte. Der Mensch kann sich nicht so versetzen, ohne daß sein Bewußtsein verginge. Auch widerspricht dieser Lehre die Erfahrung von der Beschaffenheit der Erkenntniß derjenigen die auf solche Weise zu erkennen behaupten. Sie müßten, wäre ihre Behauptung gegründet, die ganze Welt mit gleicher Klarheit und Bestimmtheit durchschauen. Das kann der Mensch nicht, weil er mit seinem Leben, also auch mit seinem Wissen und Denken, in dem Ganzen an seiner Stelle steht:

so daß zwar also auch in ihm Erkenntniß des Unbedingten, und von dem Unbedingten aus, stattfinden mag: das Ganze der Dinge aber, oder die Welt, doch nur in der Beziehung auf seine Weltstelle, und von ihr aus, demnach nur in einer gewissen Relativität und Beschränktheit, in ihm klar werden oder begriffen werden kann. So findet sich der Mensch zu sich selbst und seiner Stelle im Ganzen hingewiesen.

Ebenso von jener Lehre aus die alles aus der immanenten Bewegung des Denkens hervorgehen läßt. Denn, die dialektische Bewegung des Urdenkens als weltschaffend angenommen: wie denn könnte sie im Denken des Menschen ganz zu sich selbst kommen, sich selbst ganz begreifen? Ist denn der Menschengeist der Weltgeist? Ist er nicht vielmehr selbst nur ein besonderer Geist, der Geist seiner Weltsphäre? Was sich also in ihm reconstruiren könnte, das wäre nicht das Ganze der Dinge, die Welt: sondern nur seine Weltabtheilung, die irdische Natur und die Menschengeschichte.

Anm. 1. Will man alle endlichen geistigen Wesen Menschen nennen: so muß man mehrere Arten von Menschen annehmen, verschieden durch ihr Naturdasein als ihre weltliche Vermittelung. Denn die müßte bei jeder dem Naturleben entsprechen mit welchem sie in der nächsten Verbindung stehet. Verschieden also wären die Gegenstände der Erkenntniß und Willensthätigkeit, auch die allgemeinen Weltbeziehungen; wahrscheinlich auch die zeitliche Stufe der Daseinsgeistigkeit.

Wohl also würde dann das Allgemeine des Begriffes des Menschen von allen endlichen geistigen Wesen gelten, nicht aber das Besondere. Es würde sich vielmehr dieser Begriff für jede Menschenart durch ihre besondere Stelle in der Welt besonders bestimmen. So also auch für den Menschen der Erde.

Anm. 2. Ist aber nicht die Erde die Mitte der Welt als Natur, und der Ausgangspunkt aller Naturkraft? also auch der Mensch, ihr Geist, die Mitte und der Ausgangspunkt aller geistigen Kraft in der Welt, seiner Erde und von ihr aus der ganzen Welt in allen Richtungen gleichmäßig mächtig? — Das zu behaupten widerstreitet zu sehr dem Eindruck welchen die Auffassung der Erde an ihrer Stelle und ihren Verhältnissen im Ganzen auf ein unbefangenes Gemüth macht, als daß es mehr als ein eitler Gedanke sein könnte.

66.

Das Allgemeine dieser Erkenntnißlehre.

Der Mensch findet sich an der Spitze einer Weltabtheilung. Die Lebenswirklichkeit dieser Weltabtheilung erhebt sich in mehreren Reihen und Stufen bis zu ihm hinauf, sich in ihm einigend und abschließend, und in ihm in sich zurückkehrend, sich selbst erfassend. So ist das Leben dieser Weltabtheilung, der Erde, in ihm seiner selbst mächtig, denkend und wollend. Im Denken seiner selbst mächtig ist es sein Begriff. Der Mensch ist also der Begriff seiner Weltabtheilung. Sie stehet mit ihm im Ganzen. Als ihr Begriff erfaßt er sie auch nach ihrer Stelle im Ganzen.

Der Idee nach also, oder in der Lebensvollendung gedacht, hat der Mensch die vollkommene Erkenntniß der irdischen Daseinsmannichfaltigkeit und ihrer Verhältnisse zu dem andern Weltdasein. Nun aber steht das Menschenleben mit dem Leben seiner Weltabtheilung noch in dem Streben zu seiner Vollendung, also in dem Streben zu seiner Selbstverwirklichung, eben damit in der Zeitlichkeit. Darum ist es noch nicht der vollkommene Begriff seiner Weltabtheilung, sondern strebt dieser Begriff zu sein. Das ist das Erkenntnißstreben.

Was ist das Ziel, was die Kraft dieses Strebens? Es ergiebt sich aus jener Idee. Denn was der Mensch ist an seiner Stelle, wenn er sie ganz eingenommen hätte, das strebt er zu sein, und dessen ist er die Kraft.

Was also und wie erkennet der zeitliche Mensch? Das Allgemeine und Nächste ist Folgendes: des Menschen Leben, als ein nicht weiter über sich hinausgetriebenes, sondern sich in sich zurückfassendes Leben, ist ein sich selbst wissendes. Es weiß sich aber als ein besonderes in seiner Wirklichkeit. Eben damit weiß es von Anderem, in Beziehung auf welches, und von welchem her es ein Bestimmtes ist an seiner Stelle. Das Andere, im allgemeinen Gedanken aufgefaßt, ist ihm das was es nicht ist, ist seine Negation. Aber nicht durch ein bloßes Nichtsein könnte es in seiner Wirklichkeit bestimmt sein: denn was nichts ist, kann sich nicht wirkend erweisen. Auch hat es in dem

Bewußtsein seiner Besonderheit und Bestimmtheit nicht den allgemeinen Gedanken eines unbestimmten unendlichen Andern: denn auch dieser Gedanke könnte keine Wirklichkeitsbestimmung sein. Sondern unmittelbar damit daß es sich in seiner Wirklichkeit bestimmt findet, erweiset sich ihm Anderes in seinem Wirklichkeitsbewußtsein als Wirkendes, also als Wirkliches. Nur in diesem Sinne läßt sich sagen daß der Begriff eines Besondern umschlage in seine Negation. Und das geschieht nicht so, daß das Wirkliche was in jenem Bewußtsein gedacht wurde, nun seinerseits aufgehoben würde als nicht seiend. Es wird vielmehr nun als mit dem Andern seiend gedacht, seinerseits sich bestimmend gegen dasselbe erweisend, und sich mit ihm ergänzend, also als Wirkliches das mit anderm Wirklichen in Gemeinschaft steht. Als ein solches kann es nicht gedacht werden als ein von Grund aus von ihm Geschiedenes: denn mit einem solchen könnte es im Dasein nicht zusammenkommen; es fände kein gegenseitiges Einwirken statt; es könnte also auch nicht im eignen Wirklichkeitsbewußtsein das Eine von dem Andern wissen. Es ist vielmehr zu denken als ein von gemeinschaftlichem Grunde aus mit ihm Daseiendes. — Es hat sich hiermit erwiesen daß in dem Selbstbewußtsein der Wirklichkeit des Menschen zugleich das Wissen von anderem Wirklichen enthalten ist; gerechtfertigt also hat sich der Glaube an äußerlich Wirkliches.

Es ergiebt sich als Grundsatz: Erkennen kann der Mensch in seinem Leben, und von seinem Leben aus, was in seinem Leben ist, und was zu seinem Leben in Verhältniß stehet; wiefern es in ihm ist, und wiefern es zu ihm in Verhältniß steht.

67.

Die Selbsterkenntniß.

Des Menschen Leben ist von sich wissendes Leben, weil es überhaupt geistiges Leben ist. Als geistiges Leben kann und soll es geistig sein auch in seinem Dasein, also seines Daseins und dessen Inhaltes wissend und denkend mächtig sein von sich selbst aus. Mit andern Worten: Was des Menschen Leben in sich ist,

und was es aus sich ist und sein soll, das kann und soll es auch ganz **für sich** sein. Es kann und soll sich selbst erkennen in seinem Wesen und in der Mannichfaltigkeit seiner Erweisungen. Das ist die Möglichkeit und das Gebot der Selbsterkenntniß.

Anm. Da die Mannichfaltigkeit des bewegten Denkens mit zu der Mannichfaltigkeit der Lebenserweisungen gehört, so ergiebt sich zugleich die Möglichkeit des Wissens von seinem Denken.

68.

Die Erkenntniß des Andern. Allgemeine Bedingung.

Da aber des Menschen Leben nicht einzeln und abgeschlossen in der Welt steht, so will es nicht bloß sich erkennen, und kann auch sich nicht erkennen in Abscheidung von allem Andern. Daß es Anderes zu erkennen im Stande sein werde, ist eben darum zu erwarten weil es **mit** Anderem ist. Dieses Mitanderemsein, also seine Verbindung mit Anderem, ist zugleich die allgemeinste Bedingung der Erkenntniß des Andern. Denn es ist unmöglich daß das Leben des Menschen dessen inne werde, zum Wissen von dem gelange was schlechthin von ihm geschieden wäre. Es muß also, was es erkennen soll, entweder **in sich** tragen, selbst dessen Wesens- und Daseins-Grund; oder es muß **mit** ihm **in Gemeinschaft** da sein; oder es muß **in ihm stehen.**

69.

A. Dessen was der Mensch macht.

Wiefern des Menschen Leben der Wesens- und Daseinsgrund eines Dinges ist, sofern hat dieses Ding sein Wesen und Dasein aus dem Menschengeiste: steht also selbst in dem Dasein des Menschengeistes: wird also von innenher von ihm erkannt. Das ist alles das was der Mensch zufolge eines Begriffes oder Zweckes macht; sein Begriff ist das Wesen eines solchen Dinges. Dahin gehören alle zufolge mathematischer Constructionen gemachten Werke, die Werke der **mechanischen Kunst.**

70.

B. Dessen was mit ihm in Gemeinschaft steht. 1) Die sinnliche Erkenntniß.

Die Dinge die mit dem Menschen in Gemeinschaft stehen, sind das **Andere** für ihn, im engern Sinne dieses Wortes.

Sie sind ihm als solches ein Aeußeres: aber ein Aeußeres das nicht von ihm geschieden ist: er steht mit ihnen in gegenseitiger Wirklichkeitsbeziehung. Er ist — wenn dieses Verhältniß zunächst im Allgemeinen als ein gleiches genommen wird — was er ist an seiner Stelle unter ihnen, für sie: und sie sind, was sie sind an ihrer Stelle, für ihn. Für ihn als ein denkendes Wesen sind sie dadurch daß sie in ihrer Wirklichkeit seinem Denken zugänglich, und von demselben erfaßlich, also daß sie ihm erkennbar sind. Sie sind die Gegenstände seiner Erkenntniß: er ist die Erkenntnißkraft für sie. Als solche ist sein Denken für sie organisirt, d. h. ihnen mit einer solchen daseinlichen Vermittelung zugewandt als durch ihre Beschaffenheit nothwendig ist. Und durch eine Einwirkung auf dieselbe und das dadurch eintretende Bestimmtwerden erweiset sich ihm die Wirklichkeit des äußern Gegenstandes. Dieses Bestimmtwerden ist die Empfindung: und aus ihr hebt sich das der Einwirkung des Gegenstandes entgegentretende Denken, die Vorstellung des Gegenstandes, hervor, indem es die von ihm ausgegangene Bestimmtheit sich als den Gegenstand selbst innerlich vorhält. Und wie der Mensch mit seinem Dasein in dem zeitlichen Fortgange der Dinge begriffen ist, so auch sein Vorstellen. Wie sein Leben geht und sich verändert, und mit ihm die Dinge die ihm verbunden sind; oder wie die Dinge gehen und sich verändern, und mit ihnen des Menschen Leben: so gehet und verändert sich zugleich unmittelbar sein Wissen von ihnen, da es seine Welt selbst ist die sich verändert, wiefern sie mit seinem Leben für dasselbe ist. Das ist die Wahrheit der Empfindung und der daraus hervorgehenden Vorstellung.

Anm. Es ergiebt sich zugleich daß die Vorstellung nicht durch ein bloßes Reflectirtwerden des innerlich Thätigen zu erklären ist. Sie setzt vielmehr ein Einwirken voraus das auch ein Eingehen, eine Mittheilung ist: zufolge der ursprünglichen Einheit des Seins und des Thuns, und daher auch der abgeleiteten der Natur und des Geistes. Thätigkeitsbestimmtheit ist immer zugleich Seinsbestimmtheit.

71.

2) Die Erkenntniß durch Begreifen.

So sind aber die Dinge noch nicht im vollen Sinne zu Dingen für ihn geworden, als solche die nun seinem Denken

zugehörig wären, in deren Besitz es getreten wäre, die es in sich aufgenommen hätte. Sondern sie stehen, obgleich nun näher getreten, doch immer noch vor ihm: sich darstellend als für ihn seiend, aber noch nicht sein Eigenthum geworden. Auf daß sie das werden, muß sein Denken in ihren innersten Bestand, in ihr Wesen, sinnend eindringen, und es in sich empor zu setzen streben, um von ihm aus sein zeitliches Dasein, d. i. die Mannichfaltigkeit der Bestimmtheiten in und mit welchen es vortritt, und ihren gesetzlichen Fortgang zu begreifen. Wenn ihm das gelingt, so wird sich das Wissen das aus der Tiefe kommt, erschließen zur Bestimmtheit der zeitlich gegenwärtigen Vorstellung, und diese in jenem Wissen Wesen, Gehalt und Bedeutung finden: und also das Wesen und die Erscheinung, das Ewige und das Zeitliche, die innere Einheit und die äußere Mannichfaltigkeit, die ruhige Tiefe und die bewegte Oberfläche, wie sie in der Wirklichkeit ungeschieden sind, so in dem Denken des Menschen sich durchdringen zu der vollen Erkenntniß.

Daß das möglich ist, ergiebt sich im Allgemeinen daraus daß das Denken in seiner Wahrheit nicht etwas von dem Wirklichen Geschiedenes ist, sondern in ihm steht, urwesentlich zu ihm gehörig, in dem Selbstwissen des Wirklichen wurzelnd. Das Wirkliche, das Leben in seiner Ganzheit, ist für sich was es ist, sich selbst befassend und innehabend. Darum ist auch in seiner Mannichfaltigkeit das Eine für das Andere, und insbesondere was sich darin als die Seinsentwickelung darstellt, d. i. die Natur, für das was sich darin als die Seinsermächtigungsthätigkeit des Lebens erweiset d. i. für den Geist. Es erschließt sich vermittelst des bewegten Denkens das ursprüngliche ewige Selbstwissen des Lebens zu der Mannichfaltigkeit der Erkenntniß in dem zeitlichen Wissen. Daher ist auch in dem Menschen die lebendige (actuale, virtuelle) Wissensmöglichkeit seiner Welt.

Anm. Es ergiebt sich zugleich daß die so entstehende Erkenntniß, Erkenntniß zugleich a priori und a posteriori ist. Sie ist Erkenntniß aus der Vernunft, welche der Geist des Menschen ist, und also auch die Verstandesthätigkeit in sich trägt. Als endlicher Geist aber ist der Geist des Menschen Anderem auch vernehmend zugewandt. Darum trägt des Menschen Geist auch den Sinn in sich.

72.

Was der Mensch auf solche Weise zu erkennen vermag.

Wiefern nun wird der Mensch von seinem Standpunkte in der Welt aus das Dasein der Dinge von ihrem Wesen aus zu begreifen im Stande sein?

a) Sich selbst wissend erkennet sich der Menschengeist von einem Menschen zum andern hin. Er ist in jedem; in jedem ist mit ihm das unentwickelte Bewußtsein der möglichen Daseinsformen des Menschenlebens. So erkennet ein Mensch die andern Menschen, wiefern sich sein unbestimmtes Wissen von der Mannichfaltigkeit der Daseinsweisen in welcher sich das Menschenwesen auszeugen kann, an ihnen in Bestimmtheit setzt.

Damit vereinigt sich die Möglichkeit der Erkenntniß der Lebensvereine der Menschen mit einander, und den Einrichtungen ihres Miteinanderlebens welche zur Erreichung ihrer ursprünglichen Lebenszwecke nothwendig sind, überhaupt der Geschichte des Menschen. Denn in ihr strebt der Menschengeist zu einem ihm entsprechenden Dasein in der Gemeinschaft der Menschen. Der Mensch erkennet sie, wenn er sie von diesem Streben aus begreift.

b) Auch die ganze irdische Natur mit ihrer Mannichfaltigkeit stehet vor dem Menschen überhaupt als der Gegenstand seiner Erkenntniß im engern Sinne: da er an ihrer Spitze stehet, da sie also nicht allein in Gemeinschaft mit ihm steht, sondern ihm auch untergeordnet ist. Er ist ihr Geist, sie hat an ihm ihren Begriff und ihren Willen, ist seine Wirksamkeits- und seine Erkenntnißsphäre. Er kann und wird sie erkennen nach ihrem Sein und Werden, und dadurch immer mehr in den geistigen Besitz von ihr treten.

c) Aber nicht abgeschieden findet sich der Mensch mit der irdischen Natur von der übrigen Welt: er findet vielmehr seine Erde und sich mit ihr in Gemeinschaft, als in Nebenordnung, mit andern Weltabtheilungen ins Grenzenlose hin; und es ist dieses unmittelbare Bewußtsein welches von der Idee der Einheit aus, als dem Grunde der Gemeinschaft, zu der Idee des Ganzen wird. Auch den andern Weltwesen also, als solchen die mit

ihm in Gemeinschaft stehen, und dem was sich in der Wechselwirkung seiner Erde mit ihnen erzeugt, wird er sich mit dem Bedürfnisse der Erkenntniß zuwenden, und die Vorstellungen die sich ihm in dieser Zuwendung bilden, von innenher und außenher in Klarheit zu setzen suchen. Weil er sich ihnen aber von seiner Stelle aus unter ihnen mit diesem Streben zuwendet, und weil seine Erkenntniß des Aeußern leiblich vermittelt ist: so wird sich die Klarheit und Bestimmtheit womit er diese Gegenstände zu erkennen vermag, in unendlicher Abstufung vermindern: es wird ihm in dem Grade weniger gelingen zur Erkenntniß des Innern und der Lebens- und Daseinsmannichfaltigkeit dieser Weltwesen zu gelangen, als sie von seiner Erde weiter abstehen. Doch kann und soll er das unmittelbar Gegebene, d. i. das Verhältniß worin seine Daseinssphäre zu diesen Sphären steht, nicht bloß äußerlich, sondern auch als ein Wirklichkeitsverhältniß, folglich als ein Wirksamkeitsverhältniß zu erkennen suchen, und hat auch daran eine unendliche Aufgabe. Es erzeugt sich in diesem Erkenntnißstreben die Kosmologie, enthaltend die reine und die dynamische Astronomie, die Lehre von den kosmischen Kräften und Materien, die Atmosphärologie und die Meteorologie, die Lehre von den Wirkungen der Weltkörper und der Atmosphäre auf Erzeugung, Erhaltung, Wohl- und Uebelbefinden der Erdendinge und insbesondere des Menschen u. s. w.

d) Das worin sein Leben stehet, was also seines Lebens Grund ist, kann der Mensch nicht so begreifen als stände es im Menschenleben. Wiefern aber sein Leben in ihm stehet, aus ihm seiend was es ist, und also als geistiges Leben in sich von ihm weiß: sofern kann und soll er dieses Wissen in Klarheit setzen, und auf diese Weise und in diesem Sinne zur Erkenntniß von dem was seines Lebens Grund ist, zu gelangen suchen.

Damit erst bekommt auch die Selbsterkenntniß des Menschen und seine Erkenntniß anderer Dinge, die schon zu ihrer Möglichkeit die Einheit des Lebens- und Daseinsgrundes voraussetzt, die Klarheit und Sicherheit der Tiefe. Er wird dann immer mehr sich und die Dinge die mit ihm sind, so zu denken suchen wie er und sie aus dem einen Urprincipe und in ihm sind, d. i.

wie er und sie ursprünglich sind; und nur wiefern ihm das gelinget, gelangt er zur gründlichen Erkenntniß. Nicht durch ihn selbst also begründet sich dem Menschen die Erkenntniß: sondern durch den Urgrund aus welchem sein Denken ist, und was mit ihm ist. Aus ihm, dem Urgeiste, welcher der Welt mächtig ist, ist auch der Menschengeist seiner Welt mächtig. Aber nur von sich aus weiß er von seinem Urgrunde, und soll, von sich aus zu ihm hingewandt, aus ihm sich und was mit ihm ist zu begreifen suchen. So gehet seine Erkenntniß hervor aus der Einigung und Durchdringung der gegenseitigen Bewegung seiner Erkenntnißthätigkeit: von sich aus zu dem Grunde hin aus welchem und in welchem Alles ist, und von dem Grunde aus zu sich und zu den Dingen hin die mit ihm da sind.

73.

Die Wissenschaft.

Es ergiebt sich der Begriff der Wissenschaft. Das Wirkliche, das Leben, das Ganze, weiß sich selbst: das ist der Grund alles Wissens in der Welt. Das Wirkliche der Welt des Menschen weiß sich in dem Menschen. Das Denken ist die innerlich sich selbst bestimmende Bewegung, und eben damit die Verdeutlichung dieses Wissens. Aus ihm gehet die Wissenschaft hervor. Ist das wahrhaft Wirkliche das Leben: so ist die Wissenschaft überhaupt der Selbstbegriff des Lebens; des Menschen Wissenschaft der Selbstbegriff des Lebens wie er, von dem Selbstbegriffe des allgemeinen Lebens aus, in der Weltabtheilung an deren Spitze der Mensch steht, in dem Menschen ist. Das wodurch die Wissenschaft in dem Menschen erzeugt wird, ist also nicht ein Denken das außerhalb des Wirklichen stände, ihm gegenüber oder über ihm schwebend, ihm beliebig entweder zugewandt oder von ihm abgewandt: sondern es ist ein Denken das im Menschen ist von seiner Welt aus; sie denkt sich in ihm. Es ist, tiefer gefaßt, ein Denken das in dieser Weltabtheilung ist, von dem Denken aus welches im Ganzen ist; Licht aus dem Urlichte, Vernunft aus der Urvernunft.

Es ist also das Denken nicht eine Thätigkeit die von dem

Wirklichen geschieden wäre: sie steht vielmehr wesentlich in ihm. In und mit ihr ist es sich selbst zugehörig, sein Sein und dessen Entwickelungen und Bestimmungen für sich setzend. Daher die Forderung an den einzelnen Menschen daß er sich, um zur Erkenntniß einer Sache zu gelangen, in die Sache selbst mit seinem Denken versetzen müsse: nämlich um eben dadurch das als was sich das Wirkliche, das Leben, in ihr zugleich gesetzt und gedacht hat, ihr Wesen, ihre Idee, in sein Denken empor zu heben. Durch Heraussetzung hingegen aus dem Wirklichen wird das Denken zu einem bloßen, und eben damit inhaltsleeren Denken. Wenn das für sich in seiner Abstraction aus dem Wirklichen fortschreitet, so führt es zu einem System von Gedanken welches nicht das System der Dinge, und also nicht Erkenntniß ist (das ist das Recht des Kantischen Kriticismus). Solche Heraussetzung ist bei dem einzelnen Menschen dadurch möglich daß die Freiheit die in ihm ist sich in seine Besonderheit versetzen, und eben damit aus der Haltung im Allgemeinen und Ursprünglichen heraustreten kann.

Durch die Denkbewegung in dem Selbstwissen des Wirklichen treten die Seinsbestimmungen desselben zugleich in sein Denken ein, und werden als Denkbestimmungen zu Begriffen als logischen Wesen. Von der Lebendigkeit des Wirklichen aus sind sie selbst lebendig, jeder sich entwickelnd zu einer Mannichfaltigkeit die von seiner Einheit aus ein Ganzes ist. Jeder aber hat zugleich seine Stelle in der Verbindung mit den andern, und alle zusammen, jeder an seiner Stelle, machen das System der Begriffe aus, wie es in dem rechten Denken steht. Es ist die gedachte Wirklichkeit, ist die zugleich reale und formale Wissenschaft.

Darum hat jeder rechte Begriff als eine geistig lebendige Substanz seinen Bestand in sich selbst, sich selbst gleich und sich nicht selbst aufhebend; jeder ist ein lebendiger Grund anderer Begriffe, die er in sich trägt, und die von ihm ausgehen und von ihm aus in Einheit stehen; und jeder steht mit allen andern an seiner Stelle in dem System der Neben- und Unterordnung, welches das Ganze der Begriffe ist. Daher die drei ursprünglichen

Gesetze der Gedanken: das Gesetz der Einstimmigkeit zu sich selbst (der Identität und des Widerspruchs) das Gesetz der Einstimmigkeit der Gedankenentwickelung (des Grundes und der Folge), und das Gesetz der Gemeinschaft und gegenseitigen Bestimmung. Betrachtet man die Begriffe an sich, als Gedankenwesen, und entwickelt diese Gesetze: so entstehet die formale Logik, als die Lehre von der Form der Wissenschaft.

Es ergiebt sich zugleich daß die ursprünglichen Formen oder Thätigkeitsweisen des Denkens nicht verschieden sein können von den ursprünglichen Formen oder Thätigkeitsweisen des Wirklichen. Denn das Denken stehet in dem Wirklichen als die sich selbst begreifende Wirklichkeit, und die Selbstbewegung des Wirklichen, in und mit welcher es sich zur Mannichfaltigkeit erschließt, ist unmittelbar zugleich Seinsentwickelung und Gedankenentwickelung. Darum richten sich weder die Dinge nach dem Denken, noch das Denken nach den Dingen: sondern das Eine ist was das Andere ist, und geht fort wie das Andere.

Eben damit aber ergiebt sich zugleich die zeitliche Nichtvollendung der Wissenschaft des Menschen. Denn was in der Lebensentwickelung noch nicht vorgetreten und vergegenwärtigt ist, das ist eben darum auch nicht zur Bestimmtheit des Gedankens vorgetreten. Darum wird das Zukünftige von dem Menschen nicht mit Bestimmtheit erkannt, wohl aber im Allgemeinen. Denn wie das Wirkliche, wie das Leben, seine künftigen Entfaltungen überhaupt in seinem Wesen, in seiner Kraft, aber noch ungeschieden, trägt: so trägt es dieselben, aber auch noch ungeschieden, in seinem Selbstwissen. So für den Menschen das dessen Begriff er ist. Er kann, indem er vermittelst der Auffassung des bisherigen Entwickelungsganges das Gesetz der Entwickelung des Wirklichen erkennet, das Zukünftige erkennen, wiefern es in dem weiteren gesetzlichen Fortschreiten dieser Entwickelung als eine seiner Stufen stehet.

Aus demselben Grunde aus welchem der Mensch das Zukünftige nicht mit Bestimmtheit zu erkennen vermag, kann er auch die jedesmalige zeitlich wechselnde Einzelbestimmtheit des Daseins eines Wesens nicht von dessen Begriffe an sich aus er-

kennen: sondern nur dadurch daß er sich ihr mit dem Begriffe zuwendet, und sie vermittelst der Anschauung in denselben aufnimmt.

Die einzelnen Wissenschaften stehen als besondere, aber nicht gesonderte Ganze in der Wissenschaft. Als Ganze für sich betrachtet, wenn gleich bedingte Ganze, sind auch sie unendliche Aufgaben für das zeitliche Geistesleben. Doch findet eine Anticipation der Vollendung, wie einer besondern Wissenschaft, so der Wissenschaft überhaupt darin statt, daß man den Ausgangspunkt, die Richtung der Entwickelung und das Gesetz derselben gründlich und klar erkennen kann. Dann hat man auch, so weit man in der Entwickelung gelangt ist, Wahrheit und Sicherheit.

74.

Rückblick.

Es hat sich ergeben

1) Daß die allgemeine metaphysische Betrachtung, welche von der Annahme des Wirklichen überhaupt ausgeht, ihre Wahrheit hat: daß sie aber in ihrem Fortgange zu der Erkenntniß des Besonderen sich auf das Lebensgebiet des Menschen beschränken muß.

2) Daß das Erkenntnißstreben des Menschen sich dem Ausgehen von einem unmittelbar Gewissen, also dem Glauben, nicht gänzlich entziehen kann. Nämlich a) nicht dem Glauben an das eigne Leben; b) nicht dem Glauben an das Urwirkliche, das Urwahre, da das Etwas nicht aus dem Sein das nichts ist durch das Werden entstehet, sondern aus dem Urwirklichen als dem Urlebendigen. Das aber ist was es ist, und ist als solches anzuerkennen, nicht weiter zu erklären. c) Nicht dem Glauben an die Vernunft. Denn in ihr erweiset sich ihm das Urwahre. Stehend in dem Wahren hat der Menschengeist ein ursprüngliches Wissen des Wahren. Und dieses ursprüngliche Wissen, diese Offenbarung, strebt alle Erkenntnißthätigkeit des Menschen zu durchdringen, und so von sich aus sein Leben in Klarheit zu setzen. Von der Urwahrheit aus ist die Vernunft in ihm, als die Kraft die Vernunft die sich in der Welt erwiesen hat zu erkennen.

Darum ist in dem Menschen eine ursprüngliche Zuversicht des Erkennens. Wie sehr auch in den Einzelnen die Erkenntnißthätigkeit befangen und in Einseitigkeit gesetzt sein möge: so können sie doch nicht annehmen daß alle Ueberzeugungen nur als bloße Ansichten gleichgeltend einander gegenüberstehen. Denn tief innerlichst wissen sie von einer Wahrheit welche das Wahre selbst ist. Ihm, seinem Wirken in der Seele, sich ganz hinzugeben ist die Redlichkeit der Wahrheitsforschung. Wiefern sich aber ein Mensch diesem Glauben und dieser Hingebung versagt, sofern versetzt er seine Ueberzeugungen in bloße Zufälligkeit.

3) Daß der Mensch das Absolute nicht erkennen kann, in dem Sinne als könnte er alles in der Welt mit gleicher voller Klarheit und Bestimmtheit erkennen; entweder durch Selbstversetzung aus seinem Erkenntnißstandpunkte in das Urwissen, oder durch Ausbreitung seines Erkennens von seinem Standpunkte aus durch das All der Dinge hin, mit unverminderter Kräftigkeit: daß er aber dennoch der absoluten Erkenntniß fähig ist, da er sich selbst, und das was sein Lebensgebiet enthält, in dem Gedanken des Absoluten und von ihm aus befassen kann. Der Gedanke aber des Absoluten hat seine Wahrheit durch die Thatsache der Gemeinschaft der Dinge, und durch den Vernunftbegriff ihrer Gemeinschaft von der Annahme der Einheit der Urprincips und Urwesens aus.

Es erkennet also der Mensch zwar von sich aus, und in Zuwendung zu den Dingen als äußern: aber nicht von sich aus als aus einem bloß endlichen, in seiner Endlichkeit von seinem Urgrunde abgeschiedenen: sondern als von einem in dem Urgeiste stehenden, und von ihm aus an seiner Weltstelle der Erkenntniß dessen was mit ihm ist fähigen Geiste. So können ihm die Wesen der Dinge welche in seinem Lebensbereiche stehen, nämlich was diese Dinge von dem Urgrunde aller Dinge aus sind, erkenntlich werden. Nicht beschränkt kann sich dadurch der Menschengeist finden daß er nur von seinem Weltstandpunkte aus erkennen kann: denn er weiß zugleich daß er durch das Ursprüngliche seiner Geisteskraft, als Geist aus dem Urgeiste, seines Lebensdaseins mächtig ist, es also auch an sich und in seinen Be-

ziehungen zu erkennen vermag; und daß ihm für diese Erkenntniß sein Standpunkt zu der Mitte einer Erkenntnißsphäre werden kann deren Umgrenzung einer stets fortgehenden Erweiterung fähig ist.

Erst durch die Verdeutlichung dieses Urverhältnisses wird auch die Erkenntnißlehre ihre tiefste Begründung und vollste Gewißheit erlangen können. Vorerst aber hat die Betrachtung den Begriff des Menschen an seiner Stelle im Ganzen vollständiger zu fassen.

Zweiter Abschnitt.

Der Mensch als der Wille seiner Welt, oder die Macht des Menschen.

75.

Der Mensch als Wille.

Der Mensch, als an der Spitze einer Weltabtheilung stehend, ist der nicht weiter forttreibende, sondern sich in sich selbst fassende, und nun von sich aus in die niedern Daseinsstufen durch welche er hindurchgegangen zurückgreifende Wille dieser Weltabtheilung. Sie ist eben damit seine Welt, er ihrer mächtig. Es ist ein Wille der zugleich ein Begriff ist: der Wille nämlich seiner Welt als ihr Begriff, und ihr Begriff als ihr Wille: denn in ihm fasset und hat sie sich. So ist er nicht Trieb geblieben, sondern in Wahrheit Wille gewordener Wille, wahrer Wille, freier Wille.

76.

Verhältniß dieses Willens zu der Natur in der er steht.

In seinem Dasein aber ist er nicht geschieden von den Daseinsstufen durch welche er hindurch gegangen ist, und in welchen er Trieb blieb, d. i. von der irdischen Natur nach der Mannichfaltigkeit ihrer Stufen: sondern sein Dasein steht in ihr, er ist

da von ihr aus. Und das ist seine Abhängigkeit, sein Bedingtsein von ihr.

Auch ist er ihr insofern zugehörig als es ihr mannichfaches und in seiner Vereinzelung unbefriedigtes Streben und Wirken ist das in ihm seine Einheit und Befriedigung findet. In und mit dem Menschen gelangt die Natur, an deren Spitze er steht, zur Selbstbefriedigung. Wiefern aber ihr Wille aus ihr hervortritt, und zugleich all ihr Streben und Wirken in sich trägt, als dessen Selbstineinsfassung: sofern steht er als ihre Selbstkraft über ihr. Und indem er sich nun als solche von ihr zwar nicht scheidet, aber unterscheidet, und sich ihr thätig eingreifend zuwendet: so erscheint sie vor ihm als das ihm unterworfene Gebiet.

77.

Auffassung in der Idee des Ganzen.

Vor der im Ganzen auffassenden idealen Betrachtung ist er ein Wille der ganz That ist: ist nicht ein Streben, nicht ein sich erst verwirklichender Wille, eine erst besitzergreifende Macht: sondern ganz wirklicher Wille, die volle Selbstmacht dieser Weltabtheilung. Als solcher gedacht hat er nicht aufgehört Wille zu sein, wohl aber weiter zu streben. Seine Bewegung ist ganz innerlicher Art, nämlich die stete gleiche Selbsthaltung, und sein Character die Ruhe der Selbstbefriedigung. Als die volle Selbstmacht seiner Welt wäre er zugleich ihr voller Begriff. Der Mensch in der Idee des Ganzen gedacht als der volle Begriff und Wille seiner Welt, als ihrer ganz und durchhin mächtig im Denken und Wollen, ist der ideale Mensch.

78.

Auffassung in der Zeitlichkeit.

In der unmittelbaren Wirklichkeit aber, oder innerhalb seiner Sphäre aufgefaßt, ist das Menschenleben ein fortgehendes, strebendes. Als Wille ist es ein Wille der nicht ganz Wirklichkeit, also nicht die volle Selbstmacht, die volle Freiheit seiner Welt ist. Er ist vielmehr der in dieser Weltsphäre zur Verwirklichung strebende Begriff derselben.

Eben damit hat das Menschenleben seine Zeit noch nicht in sich aufgenommen. Das Ziel seines Strebens ist zwar von ihm selbst aus gesetzt: denn innerlich ist es was es sein kann: es steht aber als vorgesetzt zugleich außer ihm. Dieses Ziel ist es selbst in seiner Vollendung, in seiner vollen Ausgeburt. Sein Hinstreben zu ihm ist seine Lebendigkeit, seine wahre zeitliche Wirklichkeit. Die Wahrheit also seiner Zeitlichkeit ist seine Selbstverwirklichungsbewegung.

Tiefer gefaßt: das Menschenleben steht im Ganzen durch eine Selbstbestimmung des Grundes des Ganzen für diese Weltstelle. Es steht in der Wirklichkeit, selbst ein Wirkliches, als ein wesenhafter Gedanke und Wille des Urwirklichen. Damit daß er wesenhaft ist, ist er nicht zum bloßen Sein geworden. Es hat vielmehr der Selbstbestimmungsact, welcher die Schöpfung des Menschen mit seiner Welt ist, seine ursprüngliche Thätigkeit nicht verloren. Sie ist in diese Weltstelle eingetreten als der nun da fortwirkende wesenhafte Wille; und sein Fortwirken ist das Auswirken seiner selbst, als die zeitliche Vollendung des ursprünglichen Schöpfungsactes. So ist das Menschenwesen selbst ein Wille, ist ursprünglich praktisch. Und dieser Wille ist eben damit die wahre Kraft, und das Leben von ihr aus die Freiheit, welche die wahre Wirklichkeit des Menschen ist.

Als ein Wille der von dem Urgrunde aus eine ursprüngliche Kraft ist, ist er seiner Vollbringung gewiß. Daher die Zuversicht in dem Streben des Menschen.

79.

Die Macht des Willens über die Natur.

Fragt man nun: Was und wie kann der Mensch als Wille wirken? so ergiebt sich

1) Er kann wirken auf die irdischen Naturdinge. Er kann es, weil er ihren Willen in sich trägt, eben damit ihre Daseinskraft. Als solcher will er was sie wollen, worauf ihr Trieb geht. Er will es aber frei, indem er empor gehoben aus der irdischen Natur über ihr steht, und sich von sich aus zu ihr zurückwendet, um ihren Entwickelungs- und Bildungstrieb zu fördern.

Dazu ist nothwendig daß er das Wesen der irdischen Natur, d. i. ihre Triebe, Kräfte und Entwickelungsgesetze, im allgemeinen und im besondern erkenne, und von dieser Erkenntniß in seinem Wirken auf sie geleitet werde.

Er kann wirken 2) auf die allgemeinere Natur. Zwar ist er selbst auf seiner Naturseite mit seiner Erde den Wirkungen der allgemeinern Natur, den kosmischen Kräften, unterworfen. Wiefern sie aber in der irdischen Natur wirken, selbst zu ihr eintreten, und sich in Angemessenheit zu ihr bestimmen: sofern fallen sie in sein Gebiet und unter seine Leitung. Sie sind ihm die Hauptmittel zur Beherrschung der irdischen Natur.

3) Nicht unmittelbar oder als bloßer Wille wirkt der Wille des Menschen auf die äußere Natur, sondern vermittelst des Naturdaseins in und mit welchem er in ihr steht, und welches zunächst sein Sein ist. In und mit ihm hat er die Kraft der Aeußerung, d. i. der Erweisung nach außenzu, der äußern Selbstverwirklichung. Dadurch wird seine Selbstbestimmung zur That. Sie ist als Willenserweisung freie That, Handlung. Allen einzelnen Erweisungen liegt die willkürliche Bewegungskraft zum Grunde, welche selbst der Wille ist, wiefern er sich in der zunächst ihm zugehörigen Natur erweiset. Er ist in ihr zu einer Naturkraft geworden.

Zur Erleichterung und zur Verstärkung des Wirkens in der Natur dienen die Werkzeuge. Sie treten wie eine Fortsetzung der Willensorgane in die Mitte zwischen die willkürliche Bewegung und die äußern Dinge. Den Stoff dazu muß der Mensch aus der äußern Natur nehmen. Er macht ihn sich zum Werkzeug, indem er seiner Kraft eine Richtung giebt wodurch sie seinen Zwecken dienstbar wird. Es ist überhaupt die Bewegungskraft der Natur, was der Mensch in den Werkzeugen seinem Willen unterwirft. Darum heißt dieses Können die mechanische Kunst.

Es erklärt sich also das Wirken des Willens auf die Natur eben damit daß er ihr Wille ist. Sie ist ihm nichts Fremdes, von ihm Geschiedenes: sondern sein Gebiet, und er ihre eigne, freigewordene, ihrer selbst mächtig gewordene Kraft. Darum ist

die Thatsache des Einwirkens des Willens auf die Natur nicht für eine Täuschung auszugeben, und weder durch ein unmittelbares, noch durch ein mittelbares Wirken Gottes zu erklären.

Anm. Von den Lehren des Occasionalismus und der prästabilirten Harmonie. Ursprung dieser Erklärungen aus den absoluten Entgegensetzungen des Geistigen und des Leiblichen.

80.

Beschränkung auf des Menschen Stelle in der Welt.

Aber nicht über des Menschen Sphäre hinaus geht die Kraft seines Willens, also die Macht des Menschen. Er kann sich nicht über sie erheben, und zum Willen und Gesetze des Ganzen oder doch noch anderer Weltabtheilungen werden. Auch kann er nicht von ihr aus hinüber greifen, und den Willen, die Kraft des Ganzen, oder anderer Weltabtheilungen, herabziehen, und sich in seiner Sphäre dienstbar machen (keine Theurgie und Magie). Er ist vielmehr von dem Willen welcher der Wille und das Gesetz des Ganzen ist, in dieser Weltstelle gesetzt, als sein mit ihr von ihm ausgegangener Wille, als der Wille des Ganzen, wie er sich in dieser Weltstelle verwirklichen will. Darum ist ihm dieser Wille, als der er selbst seinem Wesen nach ist, wiefern er möglicherweise von ihm austreten könnte, sein G e s e tz. Von ihm aus, als dem Urgrunde aller Kraft, hat er seine Kraft.

Wirken also kann zwar der Wille des Menschen unmittelbar von sich aus an seiner Weltstelle, aber nur unter Voraussetzung und zufolge eines Urwillens aus dem er ist, und was mit ihm ist. Seine Welt ist nicht d u r ch ihn, sondern m i t ihm, aber f ü r ihn da.

81.

Die freie Kunst und ihr Gebiet.

Nicht s ch a f f e n also kann der Mensch: er kann nicht Wesen, nicht Stoff und Kraft, nicht Leben durch seinen Willen von sich aus setzen: aber er kann gegebenen Stoff mit Freiheit nach Gedanken b i l d e n; er kann ihm Gedankenbilder so einbilden daß sie in ihm ein Dasein annehmen, und sich der äußern Anschauung

darstellen, als wären sie in ihm lebendig. In ihnen wird die Form zum Wesen. Sind es Urformen die dem Stoffe eingebildet werden: so stellen sich solche Gebilde dar als Bilder der höhern, der zeitlichen Beschränktheit entrückten, also verklärten Wirklichkeit. Da sie sich der Anschauung darstellen, so sind sie nicht allgemeine Gedanken, sondern sinnlich vermittelt und individualisirt. Das Allgemeine und das Besondere, das Unendliche und das Endliche, das Ewige und das Zeitliche, hat sich in ihnen durchdrungen, und eben damit sind sie die Bilder einer von der Idee durchleuchteten Wirklichkeit, und erheben das Gemüth des Anschauenden aus den Fesseln der engen Gegenwart.

Dieses Können ist die freie Kunst. Sie unterscheidet sich von der mechanischen dadurch, daß ihre Gebilde nicht irgend wozu dienen sollen, sondern mit dem Anspruche selbstständiger Bedeutsamkeit vortreten. Darum ist Lebendigkeit ihr höchstes Gesetz, nämlich eine Lebendigkeit die ihre Haltung, ihre Gebundenheit, ihr Maaß in sich hat, und sich darum in einer gesetzlichen, zu sich selbst und ihrem Inhalte einstimmigen Weise ausdrückt.

Der Mensch hat die Kraft dieses Bildens eben damit daß er der Begriff und der Wille seiner Welt und ihrer Beziehungen ist. Darum kann er die Bestrebungen der Wesen seiner Welt in der Richtung zu ihrem Ziele hin auffassen, und diese Auffassungen, also die Gedanken vollendeter Lebendigkeit, einem in des Willens Macht gebrachten Stoffe als sein Leben einbilden.

Es ergiebt sich aber zugleich daß die Bestimmtheit dieses Bildens nicht über des Menschen Welt hinausgeht. Darum ist das verklärte Menschenleben das Höchste was sich durch die freie Kunst in unmittelbarer, bestimmter Gestaltung zur Anschauung bringen läßt. Was nicht in des Menschen Sphäre stehet, kann nicht von ihm angeschauet, und also nicht unmittelbar sinnlich, sondern nur mittelbar und unbestimmt dargestellt werden; und darum geben dann solche Gebilde nicht Anschauungen, sondern nur Ahnungen.

Anm. Die Vollkommenheit eines Kunstwerkes ist nicht bloß von der technischen Geschicklichkeit des Künstlers abhängig, als wenn der Gegenstand (der Inhalt) gleichgültig wäre. Es wird vielmehr auch die Tauglichkeit

des Gegenstandes dazu erfordert. Er muß idealer Art sein. Nur dann kann das Kunstwerk sich mit Selbstständigkeit darstellen. (Vergl. Göthe nachg. Werke III, 231 u. a.)

82.

Die Selbstverwirklichung des Willens.

Nicht in dem Sinne ist der Mensch der Wille seiner Welt daß er ihr dienstbar sein solle, sondern vielmehr um in ihr und über ihr sich selbst zu verwirklichen. Seine Verwirklichung aber ist das Leben der Freiheit; und das ist die nächste Sphäre, die Hauptaufgabe des Willens. Er ist aus der irdischen Natur hervorgetreten um für sich dazusein, und ist da seiner selbst wegen.

Seine Selbstverwirklichung erfolgt durch eine Mannichfaltigkeit von Selbstbestimmungen. Seine Selbstbestimmungen aber mit ihrer Mannichfaltigkeit sind dadurch bedinget daß er nicht geschieden ist von der Natur die sein Gebiet ist, sondern von ihr aus ein Sein hat, das in ihm, als seiner Selbstkraft, seiner mächtig, und eben damit des Willens Sein ist. Zufolge dieser seiner Verbindung mit seiner Natur ist er in Mannichfaltigkeit des Menschendaseins eingetreten. Daher nun die Mannichfaltigkeit der Selbstbestimmungen, als eine Mannichfaltigkeit von Selbstverwirklichungsacten in der Mannichfaltigkeit der Beziehungen auf die ihm unterwürfige Natur, und auf die zeitliche Menschenwelt in und mit welcher er für sich dazusein strebt.

Seine Aufgabe ist also erstlich die daß er sich frei mache von der Natur, nicht Trieb bleibe, und sich nicht dem Triebe hingebe: daß er vielmehr die Natur beherrsche, und dieselbe, wiefern sie ihm zunächst vereinigt und also im engern Sinne seine Natur ist, durchdringe, sie selbst in Freiheit und Geistigkeit setze, und dadurch veredle. Er kann das, weil er selbst ursprünglich die Selbstkraft seines Daseins ist.

Zweitens daß er die Lebensverbindungen in welchen die Menschen in der zeitlichen Mannichfaltigkeit des Menschengeschlechts von der Natur aus miteinander stehen (die Ehe und das Familienleben, die Stammesverwandtschaft), nach ihrer ursprünglichen Bedeutung in sich aufnehme, und dadurch geistige.

Drittens vorzüglich die daß er in das freie Zusammenleben der Menschen eintrete, und darin als der allgemeine Wille eine von aller Beliebigkeit der Einzelnen unabhängige Geltung gewinne. Das Streben solcher Selbstverwirklichung ist das Wesen der Weltgeschichte. Nicht ganz frei aber ist der Wille des Menschen in dem Wirken seiner Geschichte als dem Auswirken seiner selbst; sie ist nicht ganz sein Werk: sondern bedinget ist er darin durch die Nothwendigkeit des Fortganges in und mit der Welt in der er steht und sich verwirklicht, weil diese Welt nicht von ihm gesetzt wird, sondern mit ihm da ist, und ihren ursprünglich gesetzlichen Entwickelungsgang hat. Daher von ihr aus, und mit ihr das Gesetz der Stetigkeit, des allmähligen Fortschreitens von Stufe zu Stufe, auch in seiner Selbstverwirklichung; eben so die Nothwendigkeit einer Mannichfaltigkeit der Richtungen zufolge der Mannichfaltigkeit des Naturdaseins in dem er steht, und mit welchem seine Verwirklichung einstimmig sein muß. Es ergibt sich hiermit die Beschränktheit der Macht des Menschen in dem Wirken seiner Geschichte. Es kann nur von Stufe zu Stufe fortgehen; dabei muß sein Streben immer den äußern Verhältnissen entsprechen, um in Einstimmigkeit mit dem Ganzen zu bleiben. Bei dem Einzelnen kommt hinzu daß es in innerer Kraft und Anlage gegründet, und seiner besondern Stellung in der Menschenlebendigkeit angemessen sein muß.

83.

Gesetz der Gesetzlichkeit des Willens.

Es muß also der Wille, welcher das Selbstverwirklichungsstreben des Menschenwesens ist, durch die einzelnen Menschen hindurchgehen, und in ihnen zu ihrem Willen werden. Wiefern aber der Einzelne seinen besondern Willen geltend zu machen strebt, sofern tritt er mit diesem Streben, als einem besondern Willen, dem Streben des Menschenwesens, als dem allgemeinen Willen, gegenüber. Da nun der allgemeine Wille, als der Wille des Menschenwesens, dessen Vollbringung die rechte Wirklichkeit des Menschenlebens ist, eben damit als der wahre; der besondere Wille aber, wiefern er von dem allgemeinen austritt,

Bayerische Staatsbibliothek München

ihm auch wohl entgegentritt, als der falsche Wille erkannt wird: so wird in dieser Gegenüberstellung der allgemeine Wille gebietend für den besondern, also zum Gesetze für den einzelnen Menschen. Es fordert: Dein Wille soll dem allgemeinen Willen nicht widerstreiten, soll ihn vielmehr in sich aufnehmen, und dadurch auch als besonderer Wille zum wahren, rechten Willen werden. Das ist das Gesetz der Gesetzlichkeit des zeitlichen menschlichen Willens.

Wesentlich gleichbedeutend ist die Forderung der Einstimmigkeit des Willens. Denn wenn durch das Wirken des wahren, ursprünglichen Willens das Menschenwesen nach außenzu sich verwirklicht, und also immer mehr zu einem ihm entsprechenden Dasein gelanget: so wird die äußere zeitliche Daseinsmannichfaltigkeit, als das Vortreten der innern Einheit, sich immer mehr als ein einstimmiges Ganze darstellen. Diese Einstimmigkeit wird also erkannt als die rechte Beschaffenheit des äußerlich mannichfaltigen Lebensdaseins des Menschen. Da sie aber als Einstimmigkeit seines freien Lebens nur aus dem Willen hervorgehen kann: so muß zunächst der Wille selbst in sich einstimmig sein. Zufolge dieses Gesetzes soll erstlich jede Willensbestimmung an sich betrachtet sich nicht selbst aufheben, sondern in sich selbst Bestand haben. Zufolge desselben sollen zweitens die mannichfaltigen Willensbestimmungen des Menschen innerlich verbunden sein: theils so daß eine aus der andern hervorgehe, als die Folge aus dem Grunde; theils so daß sie sich gegenseitig bestimmen und bedingen, und also miteinander in Gemeinschaft stehen. So machen alle zusammen ein Ganzes aus, welches sich, wenn sie als Regeln der Lebensführung im Verstande geordnet und festgestellt werden, als ein System von praktischen Grundsätzen darstellt.

Nicht hinaustreten aber soll damit der Wille aus dem Leben: er muß sich vielmehr in ihm beseelen aus dem Innern her, und von ihm aus einwirken auf das Aeußere, und damit entwickelt sich weiter die Bedeutung des Gesetzes der Einstimmigkeit. Zufolge desselben nämlich soll drittens in der Beziehung auf das Innere die Einstimmigkeit in die Mannichfaltigkeit des Wol-

lens von innenher, aus der ursprünglichen Einheit, eintreten. Der zeitlich lebende Mensch soll wollen was sein Wesen will, was sein Leben will aus seinem Grunde her; sein Leben als ursprünglicher Wille soll sich lebendig erweisen in der Mannichfaltigkeit seines zeitlichen Willens, und so soll die Einstimmung seines zeitlich freien Lebens der Ausdruck der ursprünglichen Willenseinheit sein. Dann ist sein Wollen das rechte, weil es dann die gerade Erweisung seines ursprünglichen Willens ist. Damit ergibt sich zugleich die Einstimmigkeit des zeitlichen Willens des Menschen als seine Gesetzlichkeit.

Viertens nach außenhin fordert das Gesetz der Einstimmigkeit die Einstimmung des Willens zu seinen Gegenständen.

84.

Zutretende Forderungen der Einsicht und der Kräftigkeit.

Auf daß aber der Wille einstimme zu seinen Gegenständen, ist zunächst Einsicht in das Wesen dessen was oder worauf er wirken will, nothwendig. Denn nur dann kann er mit dem eignen, wahren, bleibenden Willen dieser Dinge aus der Tiefe her einstimmig sein, wenn er das was diese Dinge aus dem Lebens- und Daseinsgrunde sind, aus dem er mit ihnen in Gemeinschaft stehet, welcher also das Princip zugleich seines Willens und ihres ursprünglichen Strebens ist, erkennet und in sich aufnimmt. Wenn er dann zugleich den jedesmaligen Entwickelungsstandpunct seines Gegenstandes und die zuwirkenden Verhältnisse erkennet, berücksichtiget und in Einstimmung und Mitwirkung zu seinem Zwecke zu setzen weiß: so wird sein Streben den rechten Lebensfortgang nicht hemmen, sondern fördern, und also wahre Wirksamkeit haben.

Dazu ist aber weiter nothwendig daß sich mit der Einsicht die Willenskräftigkeit vereinige: denn nur dann kann sich der Wille verwirklichen, wenn seine Kraft nicht etwa in dem Systeme von Grundsätzen zu welchen er sich in der Richtung zum Aeußern hin ausbreitet, sich verflüchtigt, oder von der Naturmacht die seinen Aeußerungen begegnet überwältigt wird: sondern wenn er vielmehr, als eine nun in Gesetzlichkeit gehal-

tene und von Einsicht geleitete Kraft, die Lässigkeit und Trägheit die ihn von der Naturseite her aus seiner Geistigkeit herabziehen möchte besiegend, in die Wirklichkeit der Dinge und des Weltlaufes einschreitet. Ungeschwächt und unverändert erweiset er sich dann in dem Handeln des Menschen. Es ist dann nicht uneinstimmig zu ihm, weder im Ganzen noch im Einzelnen; der Mensch ist sich darin nicht selbst ungetreu: sondern es ist dann der gerade und volle Ausdruck seines Willens. Und durch sein Handeln hin wirket er in seiner Welt. Er ist dann in ihr nicht ein bloßes Gutmeinen, sondern ihre geistig bewegende Kraft.

85.

Die Tugend.

Als solcher Wille herrschend in dem Leben des Menschen ist er die Tugend. Denn sie ist die von dem rechten Willen ausgehende Lebenstüchtigkeit.

Was der Mensch dann will und thut, ist gut, denn es ist das was das Menschenwesen selbst will.

86.

Die Stufen der Selbstverwirklichung des ursprünglichen Willens in dem Zusammenleben der Menschen.

Wenn so der wahre, ursprüngliche Wille, der das Menschenwesen selbst ist, das zeitliche Leben der einzelnen Menschen durchdringet, durch sie hindurch wirkend zum gemeinsamen Ziele hin: so tritt er, sich selbst nach außenhin verwirklichend (sich objectivirend und substanzialisirend), ein in das zeitliche Zusammenleben der Menschen. Es geschieht zufolge der Zeitlichkeit stufenweise.

Zunächst stellt er sich fest in dem äußern freien Zusammenleben der Menschen als die Ordnung die das Recht ist. Denn in ihm macht sich der allgemeine Wille als die Forderung geltend daß in dem Handeln der Menschen gegeneinander jeder als ein Mensch, nämlich als ein Wesen das ein Wille sei, gelten soll; eben damit aber auch als die Forderung daß jeder seine

Willenserweisung durch die Bedingung des Mitbestehenkönnens des Willens aller andern beschränke.

Es erweiset und ergänzet sich der Zweck der Rechtsordnung in dem Staate, zu dem Zwecke durch gemeinschaftliches geordnetes Streben alles zu erwirken was zur Erreichung des vollen Menschheitszweckes, also zur vollen Verwirklichung des Menschenwesens äußerlich nothwendig ist, und zum zweckmäßigen Gebrauche desselben Aufforderung und Anleitung zu geben.

Der Staat aber veredelt sich zum Reiche der Freiheit, wenn seine äußere Gesetzlichkeit in die innere, aus der sie hervorgegangen ist, zurücktritt: in dem Grade also als die im Staate vereinigten Menschen das Gesetz, welches der Ausdruck des allgemeinen, ursprünglichen Willens ist, so ganz in ihren eignen Willen aufnehmen, daß es nun von ihrem Innersten aus als ihr einziger wahrer Wille, der das Wesen und die Kraft ihres zeitlichen Lebens ist, sich in ihrem Zusammenleben vollkommen verwirklicht.

Dritter Abschnitt.

Die Persönlichkeit des Menschen.

87.

Der Mensch eine Person.

Nicht so ist der Mensch der Begriff und Wille seiner Welt, daß er in ihr geblieben wäre, wie ihre Seele in ihr verbreitet, sondern er steht selbstständig über ihr, ist in sich für sich, hat sich, besitzt sich selbst, ist seines Seins und von ihm aus seiner Welt mächtig. Als ein solches Wesen ist er eine Person. Denn eine Person ist wessen Sein sein Sein ist.

Die Eigenschaft eine Person zu sein, ist die Persönlichkeit. Ihr Grund und Wesen ist die Geistigkeit.

88.

Individualität und Identität der Person.

Als ein in sich für sich seiendes und sich von sich aus besitzendes, überhaupt als ein geistiges Wesen, ist die Person, also auch der Mensch als eine Person, innerlich eines und untheilbar dem Wesen nach. Eben damit ist sie dieselbe für die Mannichfaltigkeit ihrer Erweisungen und Beziehungen.

Mit dieser Mannichfaltigkeit lebt die Person in Zeitlichkeit. Von ihrem innern Wesen aus aber, von ihrer Geistigkeit aus, ist sie dieser Mannichfaltigkeit und mit ihr ihres zeitlichen Daseins mächtig. Sie fasset es als ein von ihr aus gesetztes, und weiter zu setzendes in die Einheit ihrer nichtzeitlichen Gegenwart. Darum kann der Mensch als Person durch seinen Willen Bestimmungen seines Daseins auch in seine Zukunft setzen.

89.

Das Ich.

Die Person als ein Selbst, nämlich als ein Selbstbegriff und Selbstwille, oder als eine ihrer Mannichfaltigkeit von sich aus mächtige Einheit, spricht sich in dem einzelnen Menschen aus durch das Wort Ich. In und mit seinem Ich steht der Mensch über den zeitlichen Zuständen und Bewegungen seines Lebensdaseins, hineinsehend und herabsehend; und ist von ihm aus seines Lebensdaseins mächtig.

Was sich als Ich ausspricht, ist also nicht der bloße Gedanke des Menschen von sich; und nicht die ursprüngliche synthetische Einheit des Bewußtseins als nothwendige Bedingung aller Erkenntniß; und nicht ein bloß gedachtes, zur Lebenseinheit nothwendiges Subject; und nicht ein bloß durch die Beziehungen des Menschenlebens, und von ihnen aus gesetzter Punct; und nicht eine nach und nach herrschend gewordene Vorstellungsreihe, oder Vorstellungsmasse: sondern es ist der Menschengeist, welcher in dem Einzelnen das Wesen der Seele ist.

90.

Die Seele.

In der Vereinigung nämlich mit der Naturwelt deren Geist er ist, und mit ihr in die Entwickelung eingegangen und in ihr fortgehend, ist der Menschengeist in jedem besondern Menschen zur innersten Kraft eines Naturdaseins geworden, in und mit welchem er in der Welt des Menschen wirklich ist. Zufolge des Wesens der Entwickelung in Mannichfaltigkeit eintretend, hat er in jedem zugleich eine gewisse Daseinseigenthümlichkeit. Die Seele eines Menschen ist also der Menschengeist wie er in ihm Natur angenommen hat, ist das in der Natur lebendige geistige Menschenwesen, und sie nun ist von sich nach außenzu das Princip seiner zeitlichen Lebendigkeit. Ihr Wesen, der Geist, ist in allen Seelen dasselbe. Er will in jeder zeitlich wirklich lebendig sein, und ist es in dem Grade als er ihre Eigenthümlichkeit nicht aufhebt, aber von sich aus durchdringet.

Damit ergibt sich die reale Bedeutung der Anlage des Menschen zur Vernunft und Freiheit. Sie ist nicht eine bloße Möglichkeit, zufolge seiner Wechselwirkung mit andern Dingen, aus ihr vernünftig und frei zu werden. Der Mensch weiß vielmehr von ihr, als von einem innerlich aus der Tiefe her in ihm Seienden, das nun in der Wechselwirkung seines Lebens aufgefordert wird sich äußerlich zu erweisen. Eben damit weiß er von ihr als von seinem Wesen, von seiner Kraft, und trägt damit das Gesetz in sich daß er, als der ursprünglich Geist sei, sich auch zeitlich als Geist erweisen solle. Es ist das Gesetz der Geistigung des zeitlichen Menschenlebens.

91.

Wiefern die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele in dem Persönlichkeitsbewußtsein stehe.

Aus dem Bewußtsein der Wesensgeistigkeit der Seele sind die Schlüsse hervorgegangen durch welche in ihrer Verbindung die metaphysische Psychologie die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen suchte. Festzustellen im Bewußtsein nämlich suchte man

dadurch zunächst das Dasein der Seele, und zwar als Dasein eines denkenden Wesens. Gefolgert wurde dann ihre Substanzialität, eben daraus daß sie das Subject des Denkens sei; aus dem Wesen des Denkens aber wurde auf ihre Immaterialität, Einfachheit und Geistigkeit geschlossen; und dann darauf und auf ihre Substanzialität der Beweis ihrer Unsterblichkeit gegründet.

Alle diese Schlüsse und Beweise haben Bedeutung und Gültigkeit, als der Ausdruck und die Verdeutlichung der ursprünglichen Selbstgewißheit des Menschengeistes: aber nicht wiefern die Meinung ist durch sie von einem bloßen Gedanken der Seele aus zu der Gewißheit und Erkenntniß ihres Wesens zu gelangen.

Durch jene Selbstgewißheit, die das Wesen des Persönlichkeitsbewußtseins ist, erkennet sich die Seele des Menschen als das nichtzeitliche Princip seiner zeitlichen Lebensmannichfaltigkeit. Aber 1) sie findet sich nicht als das Urwirkliche, das Ursprüngliche im engern Sinn: sondern als ein bedingtes Ursprüngliche, demnach als seiend was sie ist aus einem Andern, oder durch ein Anderes, also selbst in ihrem Nichtzeitlichsein, und in sofern in ihrem Ewigsein, bedinget. 2) Ewigkeit als Nichtzeitlichkeit ist verschieden von Unsterblichkeit. Denn Sterblichkeit betrifft das zeitliche Dasein eines Lebens, und bedeutet daß es aufhören kann oder muß. Unsterblichkeit, als Nichtsterblichkeit eines Lebens überhaupt, und insbesondere der Seele des Menschen, bedeutet also nicht allein daß es an sich, nach seinem Wesen betrachtet, nicht zeitlich ist: sondern auch daß es innerhalb seiner zeitlichen Lebendigkeit nicht aufhört, sondern seine Zeit erfüllet, und in seine Ewigkeit dadurch daß es sich vollendet aufnimmt. Die Unsterblichkeit der Seele kann sich also nicht aus der Erkenntniß des Wesens der Seele an sich ergeben, nämlich gesondert gedacht von ihrer Lebendigkeit wie sie in der Lebendigkeit des Ganzen stehet. Doch ist diese Erkenntniß, da sie die Ueberzeugung von der Nichtzeitlichkeit des Seelenwesens in sich trägt, die Grundlage aller möglichen Unsterblichkeitsüberzeugung.

92.

Der Leib des Menschen.

Als das Princip einer zeitlich räumlichen Lebendigkeit hat die Seele nach außenzu ihren Leib. Sie ist durch ihn der Außenwelt zugewandt, und steht mit ihm selbst in ihr, hat also in und mit ihm ihre weltliche Wirklichkeit. Durch ihn hin ermächtigt sich ihr geistiges Wesen seines Weltgebietes, und tritt in seine äußere Daseinssphäre ein. So ist er seine Wirksamkeitsvermittelung und seine Daseinsvermittelung, zugleich dem Geiste und der Natur zugehörig. Wiefern er dem Geiste zugehört, gehört er zu der Person des Menschen. Darum kann die Persönlichkeit des Menschen auch durch Gewalt an seinem Leibe verletzt werden.

Es ergibt sich aus dem Begriffe des Leibes die Nothwendigkeit desselben für das Leben des Menschen, wiefern es in der Welt steht. Es ergibt sich zugleich die zweiseitige Bezüglichkeit des Leibes: von innenher, dem geistigen Leben das Organ zu sein wodurch es sich seines Weltgebietes ermächtigt; von außenher, ihm seine Welt zuzuführen. Daher von innen nach außenzu die der Mannichfaltigkeit seiner Außenwelt entsprechende Daseinsgliederung des Leibes. Und da der Menschenleib mit dem Menschenleben an der Spitze der irdischen Naturlebendigkeit stehet: so muß seine Daseinsgliederung diejenige sein auf welche die innere Bildung aller andern Naturdinge von allen Seiten her in aufsteigender Annäherung Beziehung hat, und in welcher eben darum die größte Mannichfaltigkeit zur innigsten Einheit durchdrungen ist.

Damit ergibt sich die Einstimmung des Menschenleibes zu den geistigen Lebenszwecken, da zufolge dieses Begriffes des Leibes die Thätigkeiten und Gesetze seines Lebens als vorgetretene Wirkungen des geistigen Lebens erkannt werden, das in und mit ihnen im Dasein stehet. Darum können und sollen sie von dem Geiste, als ihrem wirkenden Grunde durchdrungen werden, und es bedarf dazu keiner dazwischentretenden Vermittelung. Aus diesem Gedanken und dieser Forderung der Durchdringung des

Leibes von dem Geiste, und überhaupt des zeitlichen Menschenlebens von seinem ewigen Lebenswesen, bildet sich die Idee der **vollendeten Lebendigkeit** des Menschen.

93.

Die Sterblichkeit des Leibes.

Zufolge des Fortganges des Menschengeschlechts, mittelst der Auszeugung des Menschenlebens zur Mannichfaltigkeit des Mit- und Nacheinanderseins, ist das Dasein des Einzelnen in der Natur ein entstehendes und vergehendes. Sein Leib wird nicht so gänzlich von dem Geiste durchdrungen, daß er, der Naturmacht enthoben, das völlige Eigenthum des nichtzeitlichen Menschenwesens würde. Er bleibt vielmehr in einigem Grade der äußern Natur angehörig, und ihrer zurückfordernden Einwirkung ausgesetzt. Daher nicht allein die Nothwendigkeit des steten Erneuerns des Leibes aus der Natur im Kampfe mit ihrer verallgemeinernden Wirksamkeit: sondern auch endlich das gänzliche Hingegebenwerden und Hingenommenwerden desselben in die allgemeinere Natur, d. i. der **Tod**.

Es stirbt also nicht das Leben des Menschen: sondern sein Leben verliert im Tode seinen **jetzigen**, ihm nicht ganz angeeigneten und nicht genügenden **zeitlich räumlichen Daseinsbestand**. Es ist also nicht anders zu denken als daß im Tode das Leben bleibe, und mit ihm das Princip auch der zeitlich räumlichen Lebendigkeit.

94.

Erwartungen.

Wird aber das Leben des Menschen fortfahren zeitlich räumlicher Weise lebendig zu sein?

Es ist zu erwarten

1) daß das geistige Lebendigkeitsprincip des Menschen aus ursprünglichem, in dem jetzigen Lebensdasein in keiner Hinsicht befriedigten Lebendigkeitsbedürfnisse sich auch fernerhin in Wechselwirkung mit anderem Leben und Dasein, also **zeitlich räumlich** erweisen werde.

2) daß das zeitlich räumliche, d. i. das natürliche Dasein des Menschen immer inniger aus dem Innersten her von dem geistigen Leben durchdrungen werde: daß also der Geist des Menschen zwar immer Seele sein wird, aber eine Seele welche immer mehr Geist wird.

3) daß das Fortschreiten zu vollkommnerer Lebendigkeit bis zur Vollendung, und eben damit bis zur Erfüllung der Zeit, d. i. bis zum vollen Vortreten der ursprünglichen Wesensewigkeit in Zeitlichkeit, und eben damit bis zur Zurücksetzung der Zeit in die Ewigkeit fortgehen wird.

Diese Erwartungen sind nicht bloße Hoffnungen; denn sie gehen nicht aus äußern Gründen hervor. Sie sind auch nicht bloße Wünsche, als giengen sie auf etwas das dem Menschen nicht nothwendig wäre. Sie gehen vielmehr hervor aus dem ursprünglichen Bedürfnisse des Menschen durch Freiheit und Natur auch äußerlich wirklich zu werden was er seinem Wesen nach ist: gehen also auf ein Ziel das ihm mit seinem Leben nothwendig ist, und haben das Ewigkeitsbewußtsein seines Geistes zu ihrer sichern Grundlage. Es ist also Gewißheit in ihnen, wiefern sie aus dem Selbstbewußtsein des Menschenwesens hervorgehen. — Da aber das Menschenwesen selbst bedinget ist, aus seinem Grunde seiend was es ist: so sind es auch seine künftigen Daseinszustände. Es können also auch die darauf gehenden Erwartungen erst durch die Erkenntniß seines Urverhältnisses in dem Gedanken festgestellet werden.

95.

Fragen.

Fragt man: Wann und wie entsteht die Seele des einzelnen Menschen? so kann geantwortet werden: Ihrem Wesen nach entstehet sie eigentlich nicht, sondern ist in und mit dem ursprünglich einen Menschenleben ewig: aber in zeitliches Dasein ist sie eingetreten an ihrer Stelle, indem die Lebensmannichfaltigkeit aus ursprünglichem Einheitsgrunde zeitlich vortretend die Form einer Entwickelung annimmt, die unter sich im Zusammen-

hange erfolgt, so daß das Lebensdasein jedes Menschen wie ein Leben aus anderem erscheinet.

Fragt man weiter: In welchem Zustande lebte die Seele vor diesem Leben, wenn sie schon vor ihm war? — In welchem Zustande wird sie nach diesem Leben leben? — Wird sie Selbstständigkeit mit Selbstbewußtsein behalten? — Wie werden ihre Geisteskräfte beschaffen sein? — Wie ihr Leib? — Wird sie sich des jetzigen Lebens erinnern? — Wird sie in Verbindung bleiben mit den noch jetzt Lebenden? — Werden sich die Menschen in jenem Leben wieder sehen und wieder erkennen? — Wo werden sie leben? — Welches werden ihre Beschäftigungen, ihre Freuden und Leiden sein? — Werden sie noch durch mehrere Daseinsstufen hindurchgehen? — —

so sind diese und andere ähnliche Fragen, obgleich ihre Beantwortung, wiefern sie Zustände eines noch nicht wirklichen, also noch nicht in Bestimmtheit vorgetretenen Lebens angeben sollen, nur aus dem Reiche der Ahnung zu holen wäre, und also keiner Bestimmtheit fähig ist, doch nicht gänzlich abzuweisen. Der Mensch kann darüber im Allgemeinen zur Selbstverständigung gelangen, wenn er sich nicht der Phantasie überläßet, sondern sein Leben fasset von der Idee der Weltlebendigkeit aus, wie sie *in* Gott steht.

Dritter Theil.

Die Welt.

Erster Abschnitt.

Das Weltgebäude, die Elemente und die Grundkräfte.

96.

Ausgang.

Das Ganze der Welt stellt sich dem Menschen sinnlicher Weise vorzüglich in den Weltkörpern dar, welche seinem Auge über der Erde in unermeßlicher Zahl und Entfernung begegnen. Sie erscheinen ihm alle in Bewegung, und jeden Körper denkt er als beweglich. Daher die Aufgabe und der Versuch die Gesetze der Bewegung zu erkennen, und von dieser Erkenntniß aus die Welt als ein durch diese Gesetze geordnetes Ganze zu begreifen.

97.

Annahmen.

Angenommen wird

1) daß Dasein und Wirklichsein so viel bedeute als fortdauern und Wirksamkeit besitzen, und der Wirksamkeit unterworfen sein. Das wird also von jedem physischen Körper angenommen, als einem in allen Richtungen ausgedehnten und daseienden Dinge; auch von jedem seiner Theile. Die Materie wird gedacht als das Reale des Körpers, wovon des-

sen Wirksamkeit in Rücksicht auf andere Körper abhänge. Wenn zugleich angenommen wird daß hierin, also in der Materialität, demnach auch in der Wirksamkeit des Körpers, ein Grad statt finde, der bei verschiedenen Körpern verschieden sein könne: so heißt dieser Grad die Dichtigkeit. Im zusammengesetzten Verhältnisse mit der Größe eines Körpers macht sie dessen Masse aus. Der Raum wird gedacht als die unbegrenzte Ausdehnung, worin allenthalben ein Körper vorhanden sein, bewegt werden und auf andere wirken könne. Die Zeit wird gedacht als ein Abschnitt, ein Theil seiner Fortdauer, bestimmt durch einen Abschnitt, einen Theil seines Weges; z. B. des Weges der Körper auf der Erde zufolge der Axendrehung. Das Verhältniß der Zeit zu dem darin beschriebenen Abschnitte des Weges gibt den Begriff der Geschwindigkeit.

2) daß die Ursachen aller Veränderungen der Körper in der Körperwelt selbst liegen.

3) daß in dem Körper kein innerer Grund der Veränderungen seiner Bewegung sei. Damit wird dem Körper Trägheit zugeschrieben, als eine Eigenschaft in dem Zustande der Ruhe oder der Bewegung unverändert zu beharren, wenn nicht äußere Ursachen auf ihn wirken. Wenn keine äußere Ursache auf einen bewegten Körper wirkt, so ist seine Bewegung gleichförmig und geradlinig. Wenn äußere Ursachen auf ihn wirken, so kann seine Bewedung geradlinig bleiben, kann aber auch krummlinig werden. In jenem Falle wird sie ungleichförmig, in diesem Falle kann sie gleichförmig bleiben, aber auch ungleichförmig werden.

4) daß die Körper die Kraft haben einander in Bewegung zu setzen. Diese Wirksamkeit der Körper auf einander läßt sich in zweifacher Art denken: entweder als ein Bestreben der Körper sich einander zu nähern, oder als ein Bestreben derselben sich von einander zu entfernen. Die erstere Art wird als wirklich angenommen; bei der andern könnte keine Welt sein. Angenommen wird also ein Annäherungsbestreben der Körper. Als eine von den Körpern auf einander ausgehende

und ihre Annäherung bewirkende Kraft gedacht, heißt es Anziehungskraft. Das Annäherungsbestreben, die Anziehungskraft, wird angenommen als gegründet in der Masse des Körpers. Die Anziehungskräfte verschiedener Körper müssen sich also wie ihre Massen verhalten. Daher ist eine Schätzung der Massen verschiedener Körper möglich. Denn es verhält sich bei gleicher Entfernung die Summe der Massen zweier Körper zu der Summe der Massen zweier anderer Körper, wie die Räume sich zu einander verhalten um welche sich in gleicher Zeit jene und diese durch ihr Annäherungsvermögen einander genähert haben. Wenn der eine Körper von zweien die sich einander anziehen, mehr Masse hat als der andere: so wirkt er in demselben Verhältniß stärker auf den andern als dieser auf ihn; und darum ist sein Weg zu diesem hin in demselben Verhältniß kleiner, als der Weg dieses Körpers zu ihm hin. Ist der eine sehr groß in dem Verhältniß zu dem andern: so kann er als ruhend, und der andere als der allein bewegte angesehen werden. Die Grade der Kraft wodurch ein Körper zu einem andern, der gegen ihn so groß ist daß er als ruhend angesehen werden kann, in verschiedenen Entfernungen hingezogen wird, verhalten sich umgekehrt wie die Quadrate der Entfernungen. Denn das sich selbst gleiche Maaß der Anziehungskraft des ruhenden Körpers verbreitet sich von ihm aus sphärisch, also in concentrischen Kugelflächen, und diese verhalten sich zu einander wie die Quadrate ihrer Abstände von dem gemeinschaftlichen Mittelpuncte.

5) daß ein Körper eine Bewegung haben könne, deren Richtung von der Richtung der Anziehungskraft verschieden sei. Wenn nun aber auch die Anziehungskraft auf ihn wirkt, so wird er eine Bewegung haben die zusammengesetzt ist. Sie ist als hervorgebracht von zwei verschiedenen Kräften anzusehen; und kann zerfället werden.

98.

Anwendung auf unser Sonnensystem.

Von diesen allgemeinen Annahmen wird nun eine Anwendung auf die Bewegungen der Weltkörper unseres Sonnensystems gemacht. Die Grundlage ist die Annahme daß alle Weltkörper durch ein allgemeines Annäherungsbestreben mit einander verbunden seien. Man nennt es die allgemeine Schwere (Gravitation). Zugleich wird die Bewegung eines Weltkörpers um einen andern als eine zusammengesetzte angesehen: zusammengesetzt aus der Bewegung in der Richtung des Annäherungsbestrebens, der Schwere; und der Bewegung einer auf jene senkrechten Linie. Daraus ergeben sich, unter der Voraussetzung daß die Größe der Annäherungskraft eines Körpers gleich ist seiner Masse, und daß sie auf einen andern Körper wirkt im umgekehrten Verhältniß des Quadrates der Entfernung desselben, die drei allgemeinen Bewegungsgesetze der Weltkörper unseres Sonnensystems, wiefern sie sich in ihren Bewegungen auf einander beziehen: 1) Jede Planetenbahn (auch Mondbahn in Beziehung auf den Planeten, auch Kometenbahn) ist eine Ellipse; 2) Elliptische Bogen welche der Planet in gleichen Zeiten durchläuft, umspannen elliptische Sectoren von gleichem Flächenraume; 3) die Quadrate der Umlaufszeiten der Planeten verhalten sich zu einander wie die Würfel ihrer mittlern Entfernungen von der Sonne. Auch die sogenannten Störungen erfolgen nach denselben Principien.

Anm. Keppler; Newton; la Place.

99.

Ausdehnung zum Weltbegriff.

Wird nun weiter angenommen 1) daß dieselben Gesetze auch in den andern Sonnensystemen gelten; 2) daß sie auch in dem Verhältnisse der Sonnensysteme zu einander gelten, so daß mehrere sich um eine gemeinschaftliche Sonne als ihren Centralkörper, nach jenen Gesetzen bewegen, und also mit ihr ein Sonnensystem der höhern Ordnung bilden; und daß so weiterhin die

Sonnensysteme der höhern Ordnung sich endlich alle um eine gemeinschaftliche Mitte der ganzen Körperwelt bewegen, als den Ausgangspunct und Beziehungspunct aller Bewegung: so entsteht der Gedanke eines allgemeinen Weltmechanismus; und, wiefern man überhaupt alles Wirken der Körper auf einander auf diese Art begreifen will, der Gedanke der Körperwelt überhaupt als eines durch Bewegungskraft bestehenden Ganzen.

100.

Das Nichtbefriedigende dieses Weltbegriffes.

Dieser Weltbegriff mag für die äußere Auffassung der Welt als Erkenntniß der Gesetzmäßigkeit der Bewegungen der Weltkörper in ihrer Beziehung auf einander volle Gültigkeit haben. Er befriedigt aber nicht, wenn man Deutung des Aeußern, Erkenntniß aus dem Innern, verlangt. Dann entstehet das Bedürfniß daß die hier willkürlich gemachten Annahmen begründet werden. Solche Annahmen sind: 1) daß die Ursachen aller Veränderungen der Körper in der Körperwelt selbst liegen; 2) daß der Körper als solcher Wirksamkeit besitze, und Veränderungen in andern Körpern hervorbringen könne; eben damit auch daß die gegenseitige Bewegungskraft der Körper, ihre Anziehungskraft, ihr Annäherungsbestreben, in der Masse gegründet sei. Unverstanden bleibt zugleich was der Raum und was die Fortdauer ist, und darum kann auch der gegebene Zeitbegriff nicht befriedigen.

Auch unter Voraussetzung jener beliebigen Annahmen ist doch der Ursprung der zweiten Bewegung nicht erklärt, durch welche die um andere laufenden Weltkörper abgehalten werden sich ihnen in der Richtung der Schwere zu vereinigen (Newton's Erklärung), demnach auch überhaupt nicht der Ursprung und die Fortdauer in der Bewegung der Welt. Dazu kommt daß durch diese Lehre die Frage nicht beantwortet wird, was denn eigentlich die den Raum erfüllende Materie, das Realkörperliche, sei, und wie es Kraft sei oder Kraft haben könne; auch daß alle die Beschaffenheiten der Körper wodurch sie sich von einander un-

terscheiden, also die Mannichfaltigkeit der Körper selbst, und diejenigen ihrer Veränderungen die nicht bloß oder gar nicht Ortsveränderungen sind, sondern sich als Veränderungen von innenher, als Entwickelungs- oder Lebenserscheinungen darstellen, dabei unerklärt bleiben.

Sie will das aber auch nicht beantworten und erklären, sondern verweiset in dieser Hinsicht zu den Lehren welche die Frage, woraus die Dinge welche die Welt ausmachen bestehen, entweder durch die Annahme gewisser Elemente, oder durch die Annahme gewisser Grundkräfte beantworten; sucht sich also durch diese Lehren zu ergänzen.

101.

Der unbedingte oder metaphysische Begriff der Elemente, a) quantitativ genommen.

Elemente, als die Principien der Dinge, werden entweder unbedingt, und dann metaphysisch; oder empirisch bedingt, und dann nur vergleichungsweise als solche gedacht. Als unbedingt gedacht und angenommen, werden sie für die eigentlichen Wesen aus welchen alles sei, für die Urwesen, gehalten. Sie werden zunächst entweder nur quantitativ oder nur qualitativ, d. i. entweder von dem Begriffe der Größe aus, oder von dem Begriffe der Eigenschaft aus gedacht.

Quantitativ genommen sind die Elemente untheilbare Urkörperchen, Atome genannt, von gänzlicher innerer Gleichartigkeit, unter sich verschieden an Größe und Gestalt. Es gibt, wird angenommen, unbestimmbar viele, und durch ihre Bewegungen und Verbindungen entstehet die unendlich mannichfaltige Körperwelt. Die verschiedene Dichtigkeit der Körper wird durch die Hülfe der Annahme von leeren Zwischenräumen erklärt.

Diese Lehre ist aber schon durch ihre Grundannahme unbefriedigend. Denn indem die Atome als bestimmt, und zwar als verschieden bestimmt an Größe und Gestalt gedacht werden: so wird eben damit das was erklärt werden sollte, nämlich die mannichfaltige Daseinsbestimmtheit, vorausgesetzt. Sie widerstreitet zugleich durch die Behauptung der Untheilbarkeit von Körper-

chen, die doch noch ausgedehnt sein sollen, dem Gesetze der Stetigkeit der Kraft. Auch bleibt dabei unerklärt: 1) woher die Bewegung ist, und, wenn sie vorausgesetzt wird, wie sie bleiben konnte; 2) wie organische Körper als solche entstehen, in denen ein reales Mannichfaltige in Einheit steht; 3) wie eine Entwickelung der Dinge, ein Werden von innenher im Wachsen und Fortpflanzen, und überhaupt das was als Leben und Lebenserweisung erscheinet, stattfindet; 4) wie die Gattungen und Arten der Dinge entstehen und sich erhalten.

102.

b) qualitativ genommen.

Qualitativ wird der Begriff des Elementes am bestimmtesten in folgender Lehre genommen. Die Elemente sind einfache, nämlich unausgedehnte, also auch untheilbare Wesen, jedes mit einer gewissen ursprünglichen Qualität. Sie sind also nur durch ihre Qualitäten von einander verschieden. Ohne irgend eine innere Mannichfaltigkeit, oder eine Beziehung auf Anderes, oder Wissen von Anderem, sind sie in diesem ihrem Wesen unzerstörbar; an sich auch ohne Thätigkeit, sind keine Kräfte und haben keine Kräfte. Sie sind nicht räumlich von einander geschieden, sondern sie berühren einander; und erst durch diesen Gedanken erzeuget sich die Vorstellung des Raumes. Indem sie einander berühren, und also gegen einander drängen, behauptet sich doch jedes, in seinem Wesen unzerstörbar, gegen alle andere. Erst dadurch also werden sie thätig. Keines aber dringet in das andere ein, sondern sie behaupten sich gegen einander so daß sie sich entweder mit einander festhalten, oder von einander fliehen. Daher zwei Weisen ihrer Thätigkeit, das Anziehen und das Abstoßen. Daraus nun eine Wechselwirkung zwischen den einfachen Wesen, und zufolge der Verschiedenheit derselben nach der Verschiedenheit der Qualitäten, eine Mannichfaltigkeit innerer Zustände, auch wohl ein innerer Kampf zwischen diesen Zuständen. Sie gehen darin fort, weil das Zusammentreten sich verändert, indem immer einige gehen, andere

kommen. Daher also die Bewegung und die Veränderung, und mit dem Fortgehen die Zeit.

Körper entstehen durch Anhäufung von Elementen verschiedener Qualität, im Kleinen wie im Großen; also auch die Weltkörper. Auch sie erweisen gegen einander die Anziehungs- und Abstoßungsthätigkeit. So bildet sich die Weltordnung. Die verschiedenen Daseinsweisen erklären sich aus der größern oder geringern Freiheit dieser Thätigkeiten, welche die Verbindungsweisen der Elemente gestatten; also auch das was im engern Sinne Leben genannt wird; auch das geistige Leben. Es entsteht da wo ein Wesen, ein Element, zufällig in eine solche Stellung zu den andern, die mit ihm verbunden sind, gekommen ist, daß es von ihnen verhältnißmäßig unabhängig ist, sie aber von ihm abhängig sind.

So macht diese Lehre den Anspruch von ihrer Grundannahme aus den Begriff der Welt zu geben. Sie genüget aber diesem Anspruche nicht. Denn 1) das Einfache, als Unausgedehntes, kann auch in seiner Mehrheit nicht zu einem Ausgedehnten werden. Wenn nun aber die als einfach gedachten Wesen mit verschiedenen Qualitäten dieser Verschiedenheit wegen als einander berührend gedacht werden: so werden sie eben damit zugleich als außereinander seiend gedacht, also schon im Raume; und jedes als darin seinen Platz einnehmend, folglich selbst schon als räumlich, also ausgedehnt. 2) Wenn diese einfachen Wesen nicht ursprünglich thätig wären, so könnten sie auch durch ihre Berührung nicht thätig werden. Sie würden dann nur seiend, also unthätig, todt, aneinander liegen. Also kein Bestimmen und Bestimmtwerden, kein Gehen der einen, und kein Kommen anderer Wesen, keine Zustände als von außen verursacht: überhaupt kein Geschehen und kein Fortgang des Geschehens, keine Veränderung, keine Zeit! 3) Die Thätigkeiten des Anziehens und Abstoßens, gesetzt sie könnten entstehen, würden nur einen Mechanismus zur Folge haben, und selbst dieser würde bald im Gleichgewichte erstarren. Also keine Innerlichkeit und keine Selbstmacht in der Welt, kein Wissen von sich und keine Selbstbestimmung, und kein absichtliches Wirken nach außen! daß Em-

pfinden und Fühlen, Denken und Wollen, daß Leben, und geistiges Leben in der Welt ist, bliebe unerklärt.

103.

Der empirisch bedingte Begriff des Elementes, a) chemisch.

Der empirisch bedingte Begriff des Elementes nimmt es als das in der Erfahrung nachweisliche Einartige in dem materiellen Dasein. Der metaphysische Begriff wird dabei entweder vorausgesetzt, oder überhaupt nicht berücksichtigt. Es wird dann aber das Element entweder mehr chemisch oder mehr physikalisch verstanden.

Chemisch verstanden ist Element das worauf die Zerlegung der Körper am Ende zurückkommt, das also selbst nicht weiter zerlegbar, wenigstens bis jetzt durch die Kunst der Chemiker nicht weiter zerlegbar, und in diesem Sinne ein einfaches Materielle ist. Es ist ein Grundstoff. Angenommen wird dann, daß durch die Verbindung der Grundstoffe, zufolge der Wirksamkeit der Anziehungs- und Abstoßungskräfte, wie diese Wirksamkeit durch die eigenthümlichen Eigenschaften der Grundstoffe bestimmt werde, die Körper der Welt entstehen.

Diese Lehre befriedigt ein Verstandesbedürfniß, wiefern sie die unendlich mannichfaltigen Eigenschaften der besondern Körper auf wenige allgemeine Eigenschaften zurückführt: den Begriff der Welt aber kann sie nicht geben:

1) weil sie kein ursprüngliches Princip der körperlichen Mannichfaltigkeit des Daseins nachweist, indem sie unerklärt läßt woher die Verschiedenheit der Qualitäten der Grundstoffe entstehet;

2) weil sie doch auch selbst wieder der Naturwelt eine unbestimmbare Menge von Principien zum Grunde legt, dem Einheitsbedürfnisse der Vernunft zuwider;

3) weil sich aus den Grundstoffen selbst ihr Verbindungsstreben, und überhaupt die Bewegung und die Thätigkeit nicht erklärt. Darum wird die Anziehungs- und Abstoßungskraft zu Hülfe genommen. Woher aber und was sind diese Kräfte, und wie sind sie in den Stoffen?

4) weil sich die Erscheinungen des Lebens daraus nicht er-

klären lassen; auch nicht die Gattungen und die Arten der Dinge und ihre Erhaltung u. s. w.

Es kann sich aber diese Lehre dadurch für jedes Erklärungsbedürfniß ausreichend zu machen suchen, daß sie den quantitativen Begriff des Elementes zu Hülfe ruft, und zugleich für jede besondere Art des körperlichen Daseins besondere ihr entsprechende elementarische Eigenschaften und Kräfte des Materiellen annimmt. Dann werden die Elemente zu ersten Körperchen von verschiedenen Größen, Gestalten, Eigenschaften und Kräften, nach der Vrrschiedenheit der Arten des körperlichen Daseins (Corpuscular- oder Moleculartheorie). Diese Annahme hilft nun zwar zunächst immer aus der Noth, da sie in jedem besondern Falle gestattet alles das vorauszusetzen was man gerade zur Erklärung bedarf: befriedigt aber nicht, da sie nicht auf den Anfang des Körpers zurückgeht. Die Frage wird nur von dem Großen auf das Kleine zurückgeschoben, und kehrt wieder mit der Frage: Woher hat aber die molècule diese Beschaffenheit?

Anm. Von gleicher Art ist das System der Appetenzen, d. i. die Annahme die Welt sei der Erfolg unendlich mannichfaltiger Hinneigungen in den verschiedenen Theilen der Materie.

104.

b) physikalisch.

Dem chemischen verwandt ist der physikalische Begriff des Elementes. Nach ihm ist Element ein erstes allgemeines und in sich durchaus gleichartiges Naturproduct, und in diesem Sinne einfach. Man nimmt dann entweder nur ein Element an, als das was in allem werde, oder mehrere Elemente; und in diesem Falle denkt man diese mehrern Elemente entweder als ursprünglich im Dasein gegen einander stehend, oder als selbst darin vorgetreten aus einem Elemente als dem Urelemente. Wie aus der Einigung dieser Elemente — wird dann weiter gelehrt — die besondern Naturdinge entstehen: so gehen aus ihrer Zersetzung, nicht Zerlegung, die chemischen Elemente hervor; und so nimmt der physikalische Begriff des Elementes in seiner weitern Bedeutung den chemischen in sich auf.

Nach diesem weitern Begriffe sind die Elemente als die allgemeinsten Seinsarten oder Seinsbestimmtheiten zu denken, welche zugleich für die Daseinssphäre des Menschen die ursprünglichen sind. Das ist ein Begriff der sich um so mehr zu halten vermag, als diese allgemeinsten und relativ ursprünglichen Stoffe, d. i. Seinsarten, da sie Erzeugnisse der Natur, also die ersten Daseinsweisen des Grundseins, der Urmaterie, zufolge der Urthätigkeit sind, zugleich als die allgemeinsten und relativ ursprünglichen Kräfte, d. i. Kraftdaseinsarten, begriffen werden können und müssen. Eben damit aber ergibt sich daß diese Lehre die Betrachtung der Welt als der Natur voraussetzt, in ihr stehend.

Anm. Die Lehren der jonischen Philosophen; des Hippokrates; des Empedokles. Lehren Oken's und anderer Neuern.

105.

Die Materie als das Product der Anziehungs- und Abstoßungskraft.

Der Erklärung des körperlichen Daseins aus Grundstoffen tritt entgegen die Erklärung desselben aus Grundkräften. Sie ist folgende:

1) Die Materie ist das Bewegliche im Raume, sofern es einen Raum erfüllet. Sie erfüllet einen Raum nur wiefern sie einem andern Beweglichen das in ihren Raum eindringen will, widerstehet: also durch eine bewegende Kraft welche zurückstoßend ist, und, wiefern sie einen Raum erfüllet, Ausdehnungskraft genannt werden kann.

2) Die Ausdehnungskraft wird ihren Raum in desto geringerm Grade erfüllen, je größer er ist. Ihrem Wesen nach aber müßte sie sich ins Unendliche ausdehnen, wodurch der Grad der Raumerfüllung ins Unendliche vermindert, also gleich Null werden, und gar keine Raumerfüllung, demnach auch keine Materie stattfinden würde. Darum muß, auf daß Materie sei, ihre Ausdehnung beschränkt werden. Das kann nur durch eine ihr entgegengesetzte Kraft, die Anziehungskraft, geschehen. Diese Kraft könnte für sich allein auch die Materie nicht ausmachen, da sie ihrem Wesen nach sich in einen mathematischen Punct zusammenziehen würde.

3) Die Materie ist also das Product dieser beiden sich einander entgegengesetzten Grundkräfte, von welchen jene nur in der Berührung, diese auch in die Ferne wirkt; und jeder besondere Körper entstehet durch ein verschiedenes Verhältniß dieser Kräfte zu einander.

Diese Lehre empfiehlt sich im Allgemeinen schon dadurch daß sie sich von innenher dem Begriffe der Körperwelt als eines Mechanismus verbindet, und ihn zu dem allgemeinen Begriffe des körperlichen Daseins von gleichen Principien aus ergänzet. Mit Recht auch wird von ihr, im Gegensatze gegen den Atomismus und den einseitigen Chemismus, behauptet daß kein körperliches Dasein bloßes Sein ist. Auch scheinen sich nur von ihr aus die verschiedenen Dichtigkeitsgrade erklären zu lassen.

Sie befriedigt aber nicht, wiefern sich nicht einsehen läßt 1) warum sich die beiden entgegengesetzten Kräfte nicht aufheben, und also Nichts zum Producte haben; 2) wie überhaupt bloße Kräfte, als bloßes Thun gedacht, ein räumliches Sein ausmachen oder einen Raum erfüllen können: denn nicht substantielle Kräfte werden hier als das Innerliche, Wesentliche, angenommen: sondern man will die Substanz aus den Erweisungen bloßer Kräfte erklären; 3) wie irgendwo ein Ausgangspunct und Mittelpunct dieser Kräfte, und wie eine Mehrheit von solchen Puncten, also eine Mehrheit von Körpern sein oder entstehen könnte; 4) woher denn die verschiedenen Qualitäten der Körper außer der verschiedenen Dichtigkeit entstehen. Noch weniger läßt sich daraus 5) das erklären was sich als Organisation und als Entwickelung in der Körperwelt darstellt. Ja selbst die fortwährende Bewegung bleibt dann unbegreiflich. Denn es müßte sich dann alles bald in starres Gleichgewicht gesetzt haben. So wird man auch hier schon durch die Fragen: Woher das fortwährende Wirken jener Kräfte? Was ist das was in ihnen und durch sie wirket? — zu einer tiefern Betrachtung der Welt, wenn sie auch nur als Körperwelt zu betrachten wäre, hingewiesen.

Anm. Kant metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Fries mathematische Naturphilosophie.

Zweiter Abschnitt.

Die Welt als die Naturlebendigkeit.

106.

Der Entwickelungs- und Bildungstrieb.

Wiefern die Welt nicht als ein starres Dasein erscheint, sondern als in steter aber unfreier Fortwirkung sich selbst von sich aus erneuernd und auszeugend: sofern stellt sie sich dar als die Natur (I, 22—26). Das in ihr wirkende Princip wird als ein Trieb gedacht, und dieser Trieb erweiset sich, da er der überall Dasein auswirkende und gestaltende Trieb ist, zunächst als der allgemeine Entwickelungs- und Bildungstrieb. Er gehört selbst mit zu der Natur, ist das Innerliche derselben, und in sofern ihr Wesen. Die Gesammtheit seiner Erzeugnisse ist ihr Aeußerliches. In Dasein setzend ist er zugleich formgebend, also zugleich Entwickelungs- und Bildungstrieb.

107.

Begriff eines selbstständigen Naturwesens.

Der Entwickelungs- und Bildungstrieb kann seinem Wesen nach nicht das Unbestimmte zur Wirkung haben, sondern nur bestimmtes Dasein. Wiefern er in seine Wirkung eintritt, so daß sie ihn in sich hat, und von ihr aus fortwirkt: sofern hat ein solches Dasein die Mitte, den Ausgangs- und Haltungspunct seiner Mannichfaltigkeit in sich, ist also in sofern ein eigenthümliches, ein selbstständiges Naturwesen, dem sein Dasein zugehört.

Der Ausdruck dieser Selbstständigkeit ist die relative Schwerkraft. Sie erweiset sich als relative Anziehungskraft, d. i. als die Kraft jedes selbstständigen Naturdinges das ihm Zugehörige an sich zu halten, und das Fremde, wiefern es ihm nicht wesentlich fremd ist, sich anzueignen. Ihr gegenüber steht das relative Schwersein, als ihre Wirkung, wiefern ein Naturding das in einem andern seine Mitte hat, also demselben zugehört, sich nicht von ihm entfernen kann, sondern von ihm

an sich gehalten wird, und sich ihm zuneiget. Jenes und dieses stellt sich in dem Naturdinge dar als von einem Puncte auswirkend, und auf einen Punct hingehend; er heißt der Schwerpunct.

Es ergibt sich zugleich die relative Ausdehnungs- und Abstoßungskraft jedes selbstständigen Naturdinges, da jedes zufolge des Entwickelungstriebes sich im Dasein ausbreitet, und mit dem Bestreben sein Dasein zu behaupten der Einwirkung aller außer ihm stehenden Naturdinge entgegen tritt. Ihre Folge ist die mechanische Undurchdringlichkeit.

Es ist also offenbar daß beide Kräfte nur eine Kraft sind, nämlich die Daseinskraft des Naturwesens: da die Kraft womit es sich im Dasein in sich selbst hält, zugleich die Kraft ist womit es sich gegen Anderes im Dasein behauptet. Daher die Relativität der Schwere und der Ausdehnung. Sie haben ihre Wahrheit nur miteinander und in Beziehung aufeinander. Es gibt nichts absolut Schweres oder absolut Ausgedehntes. Jenes müßte als das ganz in sich versunkene, dieses als das ganz außer sich seiende bloße Sein gedacht werden. Es ist aber das Sein in jedem Naturdinge eben damit ein Wirkliches daß es nicht als bloßes Sein, sondern als ein Sein das Kraft ist sich erweiset.

Anm. Von dem Gegensatze zwischen Schwere und Licht.

108.

Die Bewegung in der Welt als Natur.

So ist überall in der Welt als Natur die Kraft mit dem Sein, und das Sein mit der Kraft; das Eine als das Andere. Darum ist die wirkliche Materie nicht blos das Bewegbare im Raume, sondern auch das innerlich Rege. Darum ist Bewegung real möglich in der Welt; eben darum aber auch wirklich mit der Welt als der Natur, und die Welt als Natur wirklich nur mit ihr.

Es ergibt sich die Gültigkeit der Mechanik im Großen und im Kleinen für die Welt, auch für diesen Standpunct ihrer

Betrachtung. Die Bewegung aber wird hier begriffen als von innenher vorgetreten, die Welt also als ein Mechanismus, nicht durch Construction, sondern durch Exstruction.

Nämlich: In und mit der Erkenntniß daß alles materielle Dasein seiend zugleich und thätig ist, jeder Körper also ein sich materieller Weise und in allen Theilen seines materiellen Daseinsbestandes darstellendes Thätigsein, ergibt sich die Erkenntniß daß die Größe des materiellen Daseinsbestandes eines Körpers, also seiner Masse, gleich ist der Größe seiner Kraft; daß also die Kraft und Wirksamkeit verschiedener Körper sich verhält wie ihre Massen.

In einem selbstständigen, frei schwebenden Körper wird sich das Insichselbstsein des Seins, kraft dessen er seinen Daseinsbestand gleichmäßig an sich hält, darstellen in der sphärischen Daseinsform.

Sein Thätigsein erweiset sich räumlich-zeitlicher Weise als Bewegung; seine Kraft als Bewegungskraft.

An sich betrachtet wird sich in einem solchen Körper diese Bewegung zunächst als eine sich durchhin auf ihn selbst beziehende erweisen, also in seinem Umschwunge um sich selbst. Durch diese Bewegung wird in ihm ein Punct bestimmt als ein solcher worauf sich die Bewegung aller Theile seines Daseinsbestandes beziehe und von welchem sie ausgehe, also als die Kraftmitte dieses Körpers, von welchem aus er seinen materiellen Daseinsbestand besitzt und an sich hält.

Sind nun mehrere solcher Körper mit einander da: so wird die Kraft und Wirksamkeit eines jeden auch von ihm ausgehen, sich über seinen unmittelbaren Daseinsbestand hin ausbreitend. Denn das Wirkliche ist mit einander da nicht gleichgültiger Weise, sondern in wirkender Wechselbeziehung, in Wechselwirkung, in Gemeinschaft. — Zeitlich-räumlicher Weise wird sich seine Kraft auch in diesem Verhältniß erweisen als Bewegungskraft.

Ausbreiten wird sie sich von der Mitte des Körpers aus nach allen Richtungen hin gleichmäßig, also wie in concentrischen Flächen. Darum wird sich ihre Wirksamkeit in jedem Puncte

ihrer Erweisung mit der Zunahme der Entfernung vermindern, und zwar in dem Verhältnisse der Flächen. Die Grade ihrer Wirksamkeit werden sich also in verschiedenen Entfernungen wie die Quadrate dieser Entfernungen verhalten.

In der gegenseitigen Wirksamkeit mehrerer solcher Körper werden sich die Grade ihrer Bewegungskraft gegen einander verhalten wie ihre Massen. Ist nun einer derselben an Masse dem andern weit überlegen, so wird er sich vorzugsweise als der sie bewegende erweisen. Mit der von ihm ausgehenden Bewegungskraft wird er jeden an seiner Stelle ergreifen. Er wird ihn ergreifen mit der Kraft des Anziehens, zugleich aber auch mit der Kraft des Vonsichabhaltens. Eben so wird dieser Körper selbst seine Selbstständigkeit gegen jenen durch das Entfernthalten von ihm zu behaupten streben, zugleich aber auch in der Vereinigung mit ihm bleiben wollen. So wird er also von der übermächtigen Bewegkraft jenes Körpers an seiner Stelle um ihn bewegt werden, und sich zugleich selbst bewegen, zunächst in einer der Umschwungsbewegung jenes Körpers entsprechenden Richtung. Von der Einheit der an sich haltenden und der von sich abhaltenden (anziehenden und abstoßenden) Kraft in der Bewegungskraft aus, wird sich nach außenzu die Verschiedenheit dieser Kräfte in einem regelmäßig wechselnden Vorschlagen der einen und der andern erweisen. So tritt die Zweiheit vor in der Einheit der Bewegung, ohne von ihr auszutreten; und stellt sich dar in dem wechselnden Vorwalten des Zeitlichen und des Räumlichen, und dadurch wird die Umlaufsbahn zu einer Ellipse. Die ursprüngliche Einheit beider Kräfte erweiset sich dabei in der Gleichheit der elliptischen Räume, welche von den in gleichen Zeiten durchlaufenen Bogen der elliptischen Bahn umspannt werden.

Der an Masse den andern weit überlegene Körper wird also für diese der Centralkörper sein, um welchen die andren bewegt werden. Eigenthümlich bestimmen wird sich bei jedem derselben diese Umlaufsbewegung theils durch seine eigene Bewegungskraft; theils durch die nach denselben Gesetzen erfolgende Einwirkung der Bewegungskräfte der andern Körper, die mit

ihm denselben Centralkörper haben; theils durch seine Entfernung von dem Centralkörper.

Gestattet es einem solchen in seiner Bewegung abhängigen Körper die Macht der auf ihn einwirkenden Bewegungskräfte: so wird er (wie die Planeten) seine Selbstständigkeit in der Abhängigkeit durch die Umschwungsbewegung um sich (um seine Axe) erweisen. Bei einem höhern Grade der Abhängigkeit (wie bei den Monden) ist diese Erweisung seiner Selbstmacht aufgehoben.

So stellt sich in den einstimmigen, von derselben Mitte ausgehenden oder sich darauf beziehenden Bewegungen mehrerer Weltkörper ein besonderes System von Weltkörpern dar als eine Abtheilung des Weltganzen. Jene Mitte aber, oder der Gravitationspunct eines solchen Systems, ist nicht nothwendig die Mitte des Centralkörpers, sondern wird durch die Zusammenwirkung der Bewegungskräfte aller Körper dieses Systemes nach ihrem Verhältnisse zu einander bestimmt.

Nicht angefangen haben diese Bewegungen in irgend einer Zeit des Daseins dieser Körper, als wären sie, wie thätigkeitslose bloße todte Massen, zuerst in Ruhe gewesen, und dann von außenher in Bewegung gesetzt worden: sondern die Bewegung ist ihnen ursprünglich, ist aus dem sie erzeugenden Princip in und mit ihrer Erzeugung in sie eingetreten und in ihnen durch alle Zeit hin von ihm aus fortwirkend.

(Das wirkende Princip aber dieser gesetzlichen, harmonischen Bewegungen ist das Leben. Denn das Leben ist das sich von sich aus Bewegende und alle seine Erzeugnisse bewegend Durchdringende.)

Aus dem Gesetze daß sich die Grade der Wirksamkeit der von der Kraftmitte ausgehenden Anziehungskraft in verschiedenen Entfernungen wie die Quadrate der Entfernungen verhalten, und aus dem steten Fortwirken dieser Kraft ergibt sich, daß sich die Quadrate der Umlaufszeiten in diesen verschiedenen Entfernungen wie die Würfel der Entfernungen verhalten. Begriffen in dem Gedanken der ursprünglich freien und zugleich gesetzlichen Bewegung solcher Körper scheint sich in der nach diesem Gesetze erfol-

genden Verminderung der Geschwindigkeit des Umlaufs der von der Mitte entferntern Weltkörper zu erweisen daß sie, zufolge ihrer größeren Entfernung weniger mächtig von der Bewegungskraft des Centralkörpers ergriffen, in ihren Bewegungen um ihn sich mehr in sich selbst zu halten und also darin eine größere Selbstständigkeit zu behaupten im Stande sind.

109.

Von der Annahme einer allgemeinen Materie.

Da zufolge der Entwickelung und Bildung der Welt als Natur aus ihrem Innern die Natur in Mannichfaltigkeit des Daseins vortritt, und demnach jedes Naturwesen, bei seinem ersten Vortreten wie in seiner Ausbildung, ein bestimmtes ist: so kann es keine allgemeine Materie, keinen allgemeinen Weltstoff, als ein äußerlich wirkliches Naturding geben. Die allgemeine Materie ist vielmehr zu denken als das in dem mannichfaltigen Naturdasein Verwirklichte. Als solches ist sie überall vorauszusetzen, selbst aber nirgends nachzuweisen. Durch den ihr inwohnenden Trieb — für den Standpunct der Naturansicht der Welt — zeugt sie sich aus, indem sie, von ihm bestimmt, in Besonderheit des Daseins vortritt. Sie trägt alles Dasein in sich, und Alles ist aus ihr; sie ist Alles, als das Wesen von Allem.

Anm. Auch das Licht ist in seiner erscheinenden Wirklichkeit immer ein bestimmtes. Nicht das wirkliche Licht selbst also, sondern nur sein Grundwesen könnte als die allgemeine Materie angenommen werden.

110.

Die Mannichfaltigkeit der Naturerzeugnisse.

Da kein Grund zu denken ist wodurch die Natur als Entwickelungs- und Bildungstrieb in ihren Hervorbringungen beschränkt werden könnte: so ist die Unendlichkeit ihrer Mannichfaltigkeit anzunehmen. Mannichfaltigkeit ist Mehrheit mit Verschiedenheit. Die Verschiedenheit der Naturdinge als solcher darf aber nicht blos als eine äußere, d. i. als Verschiedenheit der räumlichen und zeitlichen Daseinsbestimmungen, sondern muß zugleich als eine aus dem Innern hervorgegangene betrachtet wer-

den. Aus dem Innern hervorgegangen ist die Verschiedenheit der Eigenschaften. Es ist also hierin eine unendliche Mannichfaltigkeit anzunehmen.

Wiefern etwas in seinem Dasein seinem Wesen entspricht, sofern ist es, für sich betrachtet, vollkommen. Wenn verschiedene Dinge ihrem Dasein nach in Beziehung auf irgend einen gemeinschaftlichen Begriff gedacht und von ihm aus verglichen werden, so entspringt der Gedanke und die Schätzung der (relativen und comparativen) Vollkommenheit die sie in dieser Beziehung in Vergleichung miteinander haben. Verglichen werden können 1) verschiedene Dinge derselben Gattung; 2) verschiedene Gattungen selbst. Je voller und kräftiger in einem Einzeldinge einer Gattung das Gattungswesen selbst ins Dasein getreten ist, desto vollkommener ist dieses Ding im Verhältniß zu andern Dingen dieser Gattung. Wiefern aber verschiedene Gattungen der Naturdinge in Beziehung auf denselben Begriff gedacht und von ihm aus verglichen werden, sofern können diese Gattungen selbst als verschiedene Vollkommenheitsstufen erscheinen. Der höchste und umfassendste Begriff von welchem aus diese Vergleichung angestellt werden kann, ist für die Weltbetrachtung aus dem Standpuncte der Natur der Begriff eines Daseins in welchem der Entwickelungs- und Bildungstrieb ganz befriedigt wäre. Das muß ein Dasein sein in welchem die größtmögliche Mannichfaltigkeit in innigster Einheit steht. Ein solches Dasein also ist als das Ziel anzusehen zu welchem die Natur hinstrebt. In dieser Hinsicht ist vollkommener als andere eine Gattung von Naturdingen in welcher eine größere Daseinsmannichfaltigkeit in innigerer Einheit stehet.

111.

Das Gesetz der Polarität als allgemeines Gesetz aller Naturentwickelung und Naturbildung.

Es sind aber für das Bedürfniß der Erkenntniß die Vorschreitungen des Entwickelungs- und Bildungstriebes in der Erzeugung der Daseinsmannichfaltigkeit als von dem Einfachern zu dem Mannichfachern fortgehend aufzufassen. Die einfachste Man-

nichfaltigkeit ist die **Zweiheit** als Verschiedenheit. Sie bildet den einfachen **Gegensatz**. Die Erscheinung der Einheit in dem **einfachen Gegensatze**, d. i. das Vortreten der Zweiheit aus der Einheit, ist also die erste Erweisung des Entwickelungs- und Bildungstriebes. Dieses Vortreten ist kein Austreten der Zweiheit aus der Einheit: sie steht vielmehr in der Einheit, und nur von der Einheit aus stehen ihre beiden Seiten in Beziehung auf einander. Darum auch kann der Gegensatz nicht rein zum Dasein vortreten, sondern erst in und mit der relativen Einigung desselben entstehet ein besonderes Naturding. Mit ihr erst tritt eine relative Befriedigung des Triebes ein, und damit Daseinssetzung. In jedem wirklichen Naturerzeugniß ist also schon ein Gegensatz versöhnt, obgleich es mehr auf die eine, oder mehr auf die andere Seite desselben, eben damit in einen Gegensatz zu dem gegenüber stehenden Naturerzeugniß tritt, welcher von neuem der Vermittlung bedarf. Daher die Mannichfaltigkeit der Gegensätze und ihrer Bedeutung. Durch Vervielfältigung der Gegensätze und durch Verschiedenartigkeit der Einigung entstehen die verschiedenen Arten der Naturdinge.

Es ist demnach die Erscheinung der Einheit in Gegensätzen und ihrer Vereinigung die ursprüngliche Weise aller Naturentwickelung und Naturbildung, also allgemeines Naturgesetz. Man nennt es das **Gesetz der Polarität**. Es ergibt sich zugleich aus der allgemeinen Erkenntniß des Lebens, daß der in der Ureinheit stehende Gegensatz von **Thun** und **Sein** der Gegensatz sei welcher, vortretend als Gegensatz des mehr Thätigen auf der einen Seite, und des mehr Seienden auf der andern Seite, sich auf allen Stufen und Richtungen der Erweisungen dieses Gesetzes darstellen werde (I, 45). — Es folgt unmittelbar daß nie ein Glied des Gegensatzes, ein Pol, allein vortritt (die Pole rufen sich einander hervor).

112.

Besondere darin enthaltene Gesetze.

Es liegt in dem Wesen des Entwickelungs- und Bildungstriebes, daß durch die Entwickelung die innere verborgene Ein-

heit äußeres Dasein gewinnen will. Darum sind in dem allgemeinen Polaritätsgesetze folgende besondere Gesetze enthalten:

1) Wenn die innere Einheit durch die Glieder des Gegensatzes hin in die Wechselwirkung desselben unmittelbar eintritt, und also vortritt: so werden sie ganz oder zum Theil zu eins; der Gegensatz hört auf. Es geschieht das in gesetzlicher Weise, nämlich mit einer festen Bestimmtheit des Quantitätsverhältnisses beider Seiten.

2) Wenn sich in einem Gegensatze das Gegenstreben beider Seiten sehr thätig erweiset, und doch zugleich durchdrungen ist von dem innerlichen Einheitsbestreben: so sind sie in Spannung gegeneinander.

3) Wiefern durch die Entgegensetzung hindurch die Einheit wirksam ist: sofern streben bei mehrern Gegensätzen derselben Art die entgegengesetzten Seiten (die ungleichnamigen Pole) zu einander, ziehen sich an.

4) Da die Vereinigung einer Seite des Gegensatzes mit derselben Seite eines Gegensatzes gleicher Art das Einheitsbestreben nicht befriedigen, sondern nur die Einseitigkeit verstärken würde: so stoßen sich die gleichen Seiten (die gleichnamigen Pole) einander ab.

Wenn verschiedene nach entgegengesetzten Seiten zu entstandene Naturdinge gegeneinander weit abstehende Gegensätze bilden: so bedürfen sie zur Vereinigung eines vermittelnden Daseins. Daß es nicht fehlen werde, ergibt sich aus der Nothwendigkeit daß die Mannichfaltigkeit der Natur von der innern Einheit aus ein Ganzes bilde. Darum sind alle mannichfaltige Daseinsarten, mit Ausnahme der höchsten, in welcher sich alle Bestimmungen (Differenzirungen) des ursprünglichen Gegensatzes einigen und durchdringen, zugleich für einander Vermittelungen.

Je größer die Zahl und Mannichfaltigkeit der Gegensätze ist die in einem Naturdinge vereinigt sind, und je größer in der Vereinigung der Grad ihrer Wechselwirkung ist: desto größer ist seine Vollkommenheit in Vergleichung mit andern Naturdingen.

113.

Reihen und Stufen der Naturerzeugnisse.

Da die Entwickelung in einer theils nacheinander theils miteinander vortretenden Mannichfaltigkeit ihren Erfolg hat: so stellt sie sich auf jeder Seite des Grundgegensatzes in einer Reihe von Naturerzeugnissen dar, deren Grundcharakter sich durch die Reihe hin stufenweise entwickelt. Mehr Seinlichkeit, Räumlichkeit, Masse, Ruhe, Bestimmbarkeit ist der Grundcharakter der einen Seite; mehr Thätigkeit, Zeitlichkeit, Streben, Bewegung, ist der Grundcharakter der andern Seite. Eine Stufe in der Reihe bildet sich durch das Vortreten eines neuen Entwickelungsmomentes. Zugleich erneuert sich innerhalb des allgemeinen Grundcharakters der Reihe der Gegensatz in der Mannichfaltigkeit von Gattungen die auf einer Stufe neben und gegeneinander vortreten; und von jeder Stufe aus erfolgt die allmählige Ausbildung des Entwickelungsmomentes der Stufe wieder in einer Reihe. So verzweiget sich die Naturentwickelung. Indem aber zugleich ihre innere Fülle immer vollständiger zum Dasein vorzutreten strebt, so nehmen die höheren Naturerzeugnisse die auf den niederen Stufen vorgetretene Daseinsmannichfaltigkeit in sich auf und vereinigen sie in sich. Die Folge davon ist daß die höheren Gattungen der Naturdinge die beiden Seiten des Grundgegensatzes immer völliger in sich aufnehmen, bis zu einer solchen Gattung hin welche beide gleichmäßig in sich trägt, und eben darum keine Nebengattung hat. Aber auch in diesen vollkommenern Gattungen, die den Gegensatz und dessen Vermittelung mannichfach in sich tragen, bis zu der vollkommensten hin, erweiset sich das Polaritätsgesetz auch äußerlich in dem Gegensatze und dem Vereinigungsstreben der beiden Geschlechter.

Jede dieser Reihen und Stufen wird die Bestimmtheit ihres innern Seins, und mit demselben ihre Form, so lange es die allgemeinen äußern Daseinsbedingungen gestatten, also innerhalb einer allgemeinern Daseinsperiode, festhalten, und jede wird zugleich in stetem Fortgange des Werdens begriffen sein, also in steter Veränderung sich selbst gleich bleiben. Daher in der

Natur die Vereinigung von rastloser Hervorbringung, Erhaltung und Zerstörung. Ihr Trieb geht auf Dasein, erlischt aber in keinem. In der gegenseitigen Aneignung der Naturwesen erscheint diese Wirksamkeit des Naturtriebes als Erhaltung des einen aus dem andern. In der Entwickelung des individuellen Daseins erscheint sie als Wachsthum und Ausbildung. In der fortgehenden Selbstauszeugung einer innern Seinsform im Dasein vermittelst des Bildens neuer individueller Entwickelungs- und Daseinsmitten erscheint sie als Fortpflanzung.

Es gilt das für jede Weltabtheilung, da es von der Natur überhaupt gilt. In jeder tritt, kraft des Triebes der dem Sein inwohnt, vermittelst eines aus ihm vortretenden und sich dann weiterhin mannichfach bestimmenden und vermittelnden Gegensatzes, eine Mannichfaltigkeit von Naturwesen an das Licht des Daseins, die zusammen aus innerer Einheit das Daseinsganze dieser Weltabtheilung ausmachen, und in deren jedem das Wesen und die Kraft der Natur in einer von innen und von außenher für seine Stelle im Ganzen nothwendigen Bestimmtheit des Maaßes und der Art erscheinet. So wirkt der Entwickelungs- und Bildungstrieb in einfacher Gesetzlichkeit unendlich mannichfaltiges Dasein; in Uebergängen zwar und in Nebeneinandersetzungen, aber zugleich stetiger Weise, so daß nirgends ein Sprung und nirgends eine Kluft entsteht.

Die Welt überhaupt als Natur ist also die volle Erweisung eines unbeschränkten Entwickelungs- und Bildungstriebes; oder der Inbegriff einer unendlichen Mannichfaltigkeit unter- und nebengeordneter Dinge, deren Hauptformen durch den Entwickelungs- und Bildungstrieb wodurch sie da sind, im steten Wechsel und Wandel des Gewordenen, und vermittelst desselben, erneuert und erhalten werden.

114.

Das Wirken des Entwickelungs- und Bildungstriebes als die Naturlebendigkeit.

Aber was ist der Entwickelungs- und Bildungstrieb selbst? — Er ist das Leben in seiner unfreien Wirksamkeit; sein Wir-

ken ist die **Naturlebendigkeit.** Das Leben ist es was sich vermittelst des Gegensatzes des mehr Thätigen und des mehr Seienden und durch die Einigungen dieses Gegensatzes verwirklicht. Es erschließt seine ursprüngliche Einheit, die Einheit des Thuns und des Seins, nach allen Seiten hin in unendlicher Mannichfaltigkeit, und setzt — auf jeder Seite und Stufe den Gegensatz vermittelnd — überall sich selbst. Leben also ist das Princip der Welt als Natur, und Lebendigkeit, Lebenswirkung, ist ihr Dasein.

Von dem Leben aus hat auch der **Weltmechanismus** Innerlichkeit. Er wird von ihm aus verstanden. Denn die Bewegungsgesetze werden nun erkannt als die allgemeinsten Wirksamkeitsweisen des Lebens, durch welche es sich in zeitlich-räumliches Dasein setzt und sich stetig darin erneuert und erhält. So wird der Weltmechanismus auch für den Gedanken aus der Starrheit gelöset, und in seiner von dem Innern aus stets fortwirkenden d. i. lebendigen Thätigkeit erkannt (108).

115.

Die Idee der nichtsinnlichen Welt in der sinnlichen.

Das Leben der Natur als ihr Princip, das durch den Entwickelungs- und Bildungstrieb zum Dasein gelanget, verhält sich zu diesem Dasein, wie die innere Einheit zu ihrer äußeren Mannichfaltigkeit. Das gilt nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch von jedem besondern Naturdinge, wiefern sein Dasein aus seinem Innern hervorgeht. In jedem solchen Dinge ist das Leben ein bestimmtes und eigenthümliches, ist der innere das Dasein dieses Dinges als seine Wirkung in sich tragende und in ihr daseiende und fortwirkende **Grund** — also sein **Wesen,** das als dessen wirkendes Princip sein **Geist** genannt werden kann, der in und mit seinem Dasein eine **Seele** ist. Ein solches Naturding ist eine lebende Einheit.

Sein Wesen als der innere wirkende Grund seines Daseins ist eben als solcher nicht selbst dieses Dasein nach seiner Außenseite, seiner sinnlichen Vernehmbarkeit. Es kann also nicht sinnlicher Weise, sondern nur durch die Vernunft erkannt werden,

demnach als das ideale nichtsinnliche Princip dieses Daseins.

Was also ein Naturding eigenthümlich ist, und wodurch es sich als ein besonderes von andern unterscheidet, das ist es in und mit der Eigenthümlichkeit seiner ursprünglichen Lebenseinheit, und von ihr aus, obgleich darin Bestimmungen von außenher unterworfen. Wie die Verschiedenheit, so muß aber auch die Aehnlichkeit der eigenthümlichen Naturwesen aus dem Verhältniß ihrer ursprünglichen Lebenseinheiten zu einander hervorgehen. Demnach auch ihre Verwandtschaft, und die Verbindung worin sie nach oder mit einander stehen, und überhaupt ihre Ordnung, da jedes, was es ist, in Beziehung auf die Andern ist.

So entstehet von der Naturseite her der Gedanke einer nichtsinnlichen Welt in der sinnlichen, als des Inbegriffes und der Ordnung der innerlichen Lebenseinheiten, deren Wirksamkeit nach außenzu, also deren Dasein wiefern es sinnlich vernommen wird, d. i. deren Erscheinung, die sinnliche Welt ausmacht. Es ist also die nichtsinnliche oder die übersinnliche Welt nicht von der sinnlichen zu scheiden, als wären zwei Welten. Die nichtsinnliche hat vielmehr an der sinnlichen ihr Dasein, so wie diese an der nichtsinnlichen ihren Grund und ihr Wesen. Beide als eine Welt sind die wahre Welt, sind die Lebenswirklichkeit.

Anm. Von den phantastischen Vorstellungen und den unauflöslichen Fragen welche aus der Scheidung entspringen.

116.

Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt.

Von ihrer Nichtsinnlichkeit aus gedacht trägt die Welt die Zeit und den Raum als ihre Daseinsformen in sich, wird also als nicht bedinget von der Zeit, und als nicht begrenzt von dem Raume gedacht. Scheidet man aber im Denken die sinnliche Welt von der nichtsinnlichen, und trägt dann doch jene Gedanken der zeitlichen und räumlichen Unbedingtheit und Unbegrenztheit auf die sinnliche Welt, als wäre sie die wahre und ganze Welt, über: so erscheint sie ihnen nothwendig unangemessen.

Daher der scheinbare Widerstreit hinsichtlich der Fragen: ob die Welt einen Anfang in der Zeit, und eine Grenze im Raume habe?

Wird aber die sinnliche Welt zwar als solche, aber nicht als eine im Dasein abgeschlossene, sondern wie sie aus übersinnlichem Grunde hervorgeht, gedacht: so ergibt sich daß sie als solche ja eigentlich nichts andres ist als die stete Bewegung in der Welt, nicht unendlich ist, aber in das Unendliche geht; als die zeitlich-räumliche Offenbarung ihres innern Princips, aus dem sie immer und überall ihren Ursprung hat, und aus dessen Unerschöpflichkeit die Unbegrenztheit ihres Wirkens und Daseins hervorgeht.

Dritter Abschnitt.

Die Geistigkeit in der Welt.

117.

Das Hinaufstreben des irdischen Naturlebens zur Selbstverinnerlichung.

Den allgemeinen Begriff der Welt als Natur hat die Naturphilosophie zum Begriffe des irdischen Naturdaseins in seiner Mannichfaltigkeit fortzuführen. Zu dem Ende wendet sie sich zur Erde hin; aber nicht mit Heraussetzung aus ihren Weltverhältnissen, sondern wie sie in denselben stehet, und insbesondere wie sie vor der Sonne, vor dem Lichte stehet, als ihrem allgemein erregenden, eindringenden, belebenden Princip. Sie hat darzustellen wie sie durch diesen sich stets wiederholenden, aber zugleich stets anders gestaltenden Gegensatz des Lichtes und der Masse, und durch dessen Einigungen die Mannichfaltigkeit des irdischen Naturdaseins erzeugt. Wodurch sich aber dieser Gegensatz und die Erzeugnisse seiner Einigung stets anders gestalten, das ist das Emporstreben der Natur aus

dem Allgemeinern zu dem Besondern durch Verinnerlichung; und es sind die verschiedenen Grade der Erreichung des Zieles dieses Strebens, die verschiedenen Grade also der Verinnerlichung des Naturwirkens, durch welche sich eine Reihe des irdischen Naturdaseins vor einer andern Reihe, und eine Stufe einer Reihe vor einer andern Stufe, als der höhern, auszeichnet.

In dieser Hinsicht nun unterscheidet sich zunächst überhaupt das allgemeinere, noch nicht organisirte irdische Naturdasein von dem besondern, individualisirten, organisirten.

Der Charakter des allgemeinern, nicht organisirten Naturdaseins ist das Aeußerlichsein, die Materialität, die Unselbstständigkeit: nämlich noch keine Bedeutung für sich, sondern nur in Beziehung zu Anderm, und in Verbindung mit ihm zu haben. Aufzufassen ist in diesen Begriff zunächst die Erde im engern Sinne, wie sie als das Feste dem Lichte gegenüber steht, und das allgemeine Gesetz der Bildung des Festen, der Magnetismus der Erde. Sodann zwischen ihr und dem Lichte das Wasser und die Luft: jenes auf der Seite der Erde, mehr seiend, ruhend; diese auf der Seite des Lichts, mehr thätig, bewegt. Zugleich die Elemente des Wassers, und die Elemente der Luft, nach ihrem Gegensatze und ihrer Vereinigung; das Wasser ferner in seiner Wechselwirkung auf der einen Seite mit der Erde, auf der andern mit der Luft und dem Lichte; und die Luft in ihrer Wechselwirkung auf der einen Seite mit dem Lichte, auf der andern mit dem Wasser und der Erde. Zugleich das Wesen der Electricität. Sodann, wie sich die Erde, zufolge dieser wirksamen Gegensätze, zu der Mannichfaltigkeit der Metalle, der Erden und der Steine ausbildet. Ferner, wie das Lichtwesen in und an dem materiellen irdischen Dasein Bestimmungen erleidet, und insbesondere, wie es sich dadurch zu der Mannichfaltigkeit der Farben erschließt. Aber auch, wie es in den Substanzen der Körper wirkt; insbesondere, wie sich die Wärme erzeugt, und was sie ist; zugleich das Wesen des Verbrennungsprocesses im weitern und engern Sinne, und überhaupt die chemischen Scheidungen und Verbindungen. Endlich, wie

die Krystallisation erfolgt, als das Höchste der Bildungsthätigkeit der allgemeinern irdischen Natur. Hinaufgewiesen findet sich dann die Betrachtung zu der höheren Sphäre des irdischen Naturdaseins.

Das höhere irdische Naturdasein ist das individualisirte, organisirte. Sein allgemeiner Charakter ist das Hervortreten selbstständiger Naturdinge durch Verinnerlichung. Es stellt sich dar im Gegensatze der Pflanze und des Thieres: jener als des mehr Seienden, dieses als des mehr Thätigen, und so daß zugleich das Thier durch einen höhern Grad von Verinnerlichung des Naturlebens als das Höhere erscheinet. Nicht sogleich bestimmt aber, und nicht durch einen Sprung tritt dieser Gegensatz hervor. Daher die Aufgabe, nachzuforschen wie zunächst die Sphäre des organisirten irdischen Naturdaseins aus dem allgemeinern hervorgebildet ist und hervorgebildet wird, durch Naturerzeugnisse in welchen das Pflanzliche und Thierische noch ungeschieden ist. Wenn sich dann aber, von diesen unbestimmten Gebilden aus, die Betrachtung zu den entschiedenern Vortretungen dieses Gegensatzes erhebt, und ihn in der Beziehung auf das Streben des Naturlebens zur Selbstverinnerlichung aufzufassen sucht: so ergibt sich zunächst der allgemeine Begriff des Pflanzenreichs. In ihm stellt sich eine Verinnerlichung dar die immer nur noch von außenher erfolgt, sich erweisend in Gebilden die sich bis zur Blüthe und Frucht steigern: aber ohne Insicheingehen und ohne Selbsterfassung. Darum hat die Pflanze noch kein Leben in sich, und von sich aus. Nahe steht also noch die Natur wie sie in der Pflanze wirkt dem Naturwirken in der allgemeinern Sphäre, so daß die Vegetation als eine, nun aber fortgehende, bewegliche Krystallisation betrachtet werden kann; übrigens durch die Reihen und Stufen der Pflanzen hindurch in einer großen Mannichfaltigkeit von Graden der Vollkommenheit.

Weiter hinauf hebt sich das Naturwirken zu seinem Ziele in dem Thierreiche. Denn in dem Thiere stellt sich eine Verinnerlichung dar welche, bis zur Selbsterfassung der allgemeinern Lebensthätigkeit fortschreitend, eine Mitte in sich gewin-

net. Damit erfolgt die Sonderung aus dem allgemeinern Naturdasein, die Individualisirung, und das Leben von sich selbst aus in der allgemeinern Natur. Daher nun die freie Beweglichkeit und die Empfindung, auch die Gliederung des Leibes von innen aus in seinem Verhältnisse zur allgemeinern Natur, die Organisation im engern Sinne. Sehr mannichfaltig aber sind da die Stufen welche dieses Streben, von einer noch dumpfen, und in dem allgemeinern Naturdasein gebundenen Lebendigkeit zu höhern Selbstständigkeitsgraden emporsteigend, allmählig gewinnet; sich leiblicher Weise darstellend in der stufenweise fortgehenden Scheidung und Ausbildung der Gliederung in den organisirten Systemen, die der ernährenden, der bewegenden, und der zugleich empfindenden und wollenden Lebensthätigkeit dienen; vorzüglich aber in den Stufen des Organsystemes der letzten und höchsten dieser Thätigkeiten, des Nervensystemes. — Seine höchste Ausbildung erlangt dieses System in dem Menschendasein. Denn in ihm erreicht das Selbstverwirklichungsstreben des irdischen Naturlebens sein Endziel. Eben damit wendet es sich in ihm nun ganz zu sich selbst zurück, sich mit allen seinen niedern Stufen, durch welche hin es zu dieser seiner Selbstbefriedigung im Menschen emporstrebte, von sich aus in sich zu fassen, als sein eigner Begriff und Wille.

118.

Freie Weltwesen an der Spitze der Weltabtheilungen.

Durch diese Auffassung des irdischen Naturdaseins, wenn sie nun in den Weltbegriff zurückgenommen wird, tritt der Begriff einer Weltabtheilung in Klarheit und Bestimmtheit. Sie ist ein Ganzes in der Welt für sich, wenn sie, obgleich in dem größern Ganzen stehend, auch ihre Einheit für sich hat, also Selbstständigkeit und Selbstinnerlichkeit. So ist sie ein relativ Abgeschlossenes in der Daseinsmannichfaltigkeit des größern sie befassenden Ganzen. Die ganze Daseinsmannichfaltigkeit einer solchen Abtheilung muß sich also, um ein Ganzes zu bilden, auf den Punct beziehen wo sie zur Einheit für sich gelanget; wo also ihre Kraft selbstständig und selbstinnerlich wird. Es wird also

darin ein Fortgang sein von dem verhältnißmäßig materiellen Dasein zu dem verhältnißmäßig geistigen Dasein. Die Grundlage von der Seite des Seins aus wird das sein was relativ für diese Weltabtheilung das allgemein Materielle ist. Da es aber als das Materielle einer besondern Weltabtheilung nicht ohne Bestimmtheit sein kann: so wird es schon ein Besonderes sein; und da es die ganze Seinsmannichfaltigkeit seiner Weltabtheilung trägt: so wird es sich in einer gewissen Mannichfaltigkeit von Grundbestimmtheiten darstellen. Von ihm aus wird sich in mehreren Reihen und Stufen das Streben erweisen Einheit und Innerlichkeit, und also Fürsichsein zu gewinnen. Jede Stufe die dieses Streben gewonnen hat, wird zurückweisen auf die niedern Stufen wovon sie zunächst ausgegangen ist: und hinweisen auf die höhere als sein Ziel, bis zu der Stufe hin in welcher es befriedigt in sich selbst zurückkehrt. In ihr findet die Lebendigkeitskraft sich selbst für diesen Daseinskreis, befasset sich darin in sich, und von sich aus die Daseinsmannichfaltigkeit durch welche hin sie sich zu dieser Stufe erhoben hat. Eben damit ist sie zur Geistigkeit, zur Freiheit gelanget.

Wie nun der Mensch sich findet an der Spitze seiner Weltabtheilung als ein geistiges, als ein freies Wesen: so ist anzunehmen daß jede andere Weltabtheilung eben damit ein relativ in sich abgeschlossenes Ganze bilde, daß auch an ihrer Spitze eine Gattung von geistigen Wesen steht die den Begriff und den Willen dieser Weltabtheilung in sich tragen. So ist Geistigkeit, Freiheit in der Welt, in den Wesen nämlich welche in den verschiedenen Abtheilungen der Welt aus dem Naturdasein so empor getreten sind daß sie ihm zugleich vereinigt blieben.

119.

Das Bestehen der Freiheit mit dem Naturlaufe.

Wie denn aber kann das freie Wirken dieser geistigen Wesen mit dem Naturlaufe bestehen?

Es ergibt sich zufolge des Begriffes der Welt aus dem Leben

1) daß alles was wahrhaft in dem Naturlaufe ist und geschicht,

in ihm ist und geschieht aus dem Leben als seinem innern Princip.

2) daß das Leben, da es als Princip des Naturlaufes nicht selbst in ihm als dessen Erzeugniß steht, die eigentliche Ursache in dem Naturlaufe ist, eine Ursache nämlich welche als fortstrebendes Thun im Sein die Alles wirkende Ursache ist;

3) daß demnach jede wirkliche Begebenheit nicht sinnlich ist, nach ihrem Ursprung betrachtet: daß sie aber sinnlich ist, und in äußerm Zusammenhange steht, nach ihrer Erscheinung betrachtet. So löset sich die Antinomie der Causalität. In der äußern Natur allein aber, abstract aufgefaßt, ist blos Fortleitung des Geschehens. Darum verliert sich ohne jene Erkenntniß die Naturforschung in dem Gedanken von unendlichen blind in einander greifenden Reihen von Ursachen und Wirkungen, d. i. in einer Annahme von Ursachen und doch von keiner eigentlichen Ursache.

Wie nun jede wirkliche Begebenheit, so hat auch jede Handlung des Menschen, obgleich sie zum Theil Fortleitung sein kann, ihr Princip an dem Leben: welches als solches nicht in dem Naturlaufe steht, demnach auch nicht in ihm befangen ist, sich also auch frei erweisen kann, und zufolge des Selbstbewußtseins des handelnden Menschen wirklich frei erweiset. Also das innerlich Freie der Handlungen wird durch die Gesetze und den Begriff des Naturlaufes nicht aufgehoben.

Wie aber kann das Ganze der freien Handlungen in der Welt äußerlich, oder nach ihrem Erfolge betrachtet, einstimmen zum Naturlaufe im Ganzen? — Antwort: die Ordnung und Gesetzlichkeit des Naturlaufes ist der allgemeine Ausdruck, die Erscheinung, die räumlich-zeitliche Erweisung der innern Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Lebens. Was also aus dieser frei entspringet, wird auch dem Naturlaufe und dessen Ordnung und Gesetzen gemäß sein. Denn es wird in den Naturlauf von innenher eintreten, und also ganz natürlich erscheinen. Darum ist auch das was in den Selbstbestimmungen des Menschenlebens der ursprünglichen Lebensordnung gemäß, also ursprünglich und

im engern Sinne frei und gesetzlich ist, immer auch der Natur im Ganzen gemäß. Es wird also weder durch die Gesetzmäßigkeit der Natur die Freiheit, noch durch die Freiheit die Gesetzmäßigkeit der Natur aufgehoben.

120.

Das Durchdrungensein der Natur von Geistigkeit; Teleologie.

So ist Geistigkeit in der Welt als vorgetreten aus der Natur, sich darstellend und erweisend in freien Weltwesen. Sie ist aber auch in ihr als eine solche welche die Natur selbst von ihrem Innersten aus durchdringet.

Das erweiset sich schon im Allgemeinen durch die Gesetzmäßigkeit der Natur. Denn wo Gesetz und Einstimmung zum Gesetze ist, da ist Willenserweisung. Was willenlos und willensleer wäre und geschähe, wäre und geschähe chaotisch und zufällig.

Es kommt hinzu, daß sich die Gesetzmäßigkeit der Natur zugleich als Zweckmäßigkeit darstellt. Die Zweckmäßigkeit in der Natur erweiset sich

1) überhaupt in der Harmonie der Welt: darin nämlich daß alles in ihr, das Zugleichseiende und das Einanderfolgende, zu einander einstimmig ist;

2) als äußere Zweckmäßigkeit, in dem Füreinandersein der Dinge;

3) als innere Zweckmäßigkeit,

   a) in der innern Beschaffenheit der lebendigen Naturdinge, vermöge deren ihre Theile sich gegenseitig auf einander beziehen, und in Wechselwirkung ein Ganzes ausmachen; und wieder in der Einrichtung jedes Theiles für sich betrachtet;

   b) in der Entwickelung der lebendigen Naturdinge, wiefern sich darin eine Umsicht und Vorsicht darstellt.

Diese Beschaffenheit der Welt kann nicht blos als Zweckmäßigkeit angesehen werden, sondern sie erweiset sich wirklich als eine solche in dem Wirklichen, und wird erkannt von dem Begriffe des sich selbst auswirkenden Lebens aus. Zwar

kann sie von dem Naturbegriffe der Welt aus so erklärt werden daß der sich zu äußerm Naturdasein auszeugende Entwickelungs- und Bildungstrieb sich räumlich-zeitlicher Weise nur allmählig auszeuge, mit dem Streben zu gänzlicher Auszeugung; und darum sei in dem Besondern immer Beziehung auf Anderes, und das scheine eine Einrichtung nach Zwecken. Diese Erklärung wird aber durch die Annahme des Lebens als des Grundes der Natur in den Gedanken eines Princips aufgenommen das auch Princip der freien Wirkungen, und als solches selbst frei sei, also in dem Gedanken daß die Natur die Erscheinung der Freiheit oder doch von Freiheit durchdrungen sein könne. Die Betrachtung der Natur von dieser Annahme aus ist die teleologische Naturbetrachtung.

Diese Naturbetrachtung hat eine nicht bloß hypothetische und regulative, sondern eine innerlich wahre oder constitutive Bedeutung, wenn es wahr ist daß das ursprünglich Thätige im Leben freithätig ist. Dann gibt es Beziehungen von Zweck und Mittel in der Welt. Aber nicht so als wenn Einiges in ihr bloß Mittel, Anderes bloß Zweck wäre. Es erhellet vielmehr aus dem Begriffe der Welt als eines Ganzen, und aus dem Begriffe der Lebendigkeit, daß kein lebendiges Weltwesen bloß für Andere da ist. Allerdings aber müssen, zufolge der Unterordnung des Mannichfaltigen in der Einheit, einige Weltwesen ein mehr relatives Dasein haben als andere.

Es ergibt sich ferner: 1) daß nichts was in der Welt wahrhaft ist und geschieht, ohne Ziel ist; 2) daß jedes aus dem Grunde der Welt hervorgehende Streben sein Ziel in ihr ganz oder doch immer mehr erreichen wird.

Das Endziel, der Endzweck der Welt als der allgemeinen Lebenswirkung, ist die volle Lebensoffenbarung. Ihr Grund ist, nach der bisherigen Betrachtung, das Leben. Was denn aber ist das Leben, wiefern es der Grund der Welt ist? —

Vierter Theil.

Gott.

Erster Abschnitt.

Von dem Menschen und der Welt aus zu Gott.

121.

Allgemeine Grundlage.

Der Mensch weiß von Gott dadurch daß Gott sich ihm ursprünglich geoffenbaret hat. Gott hat sich ihm dadurch ursprünglich geoffenbaret daß der Mensch aus Gott geistigen Wesens ist. Denn der Geist weiß von dem woraus er ist. Es weiß also der Mensch aus Gott von Gott.

Es ist das Bedürfniß des Menschen dieses ursprüngliche Wissen von Gott, welches in dem zeitlichen Leben zunächst nur als das Vermögen der Gotteserkenntniß in seiner Seele ist, zu entwickeln.

122.

Gott als das Urwesen und der Urgrund.

Das wahrhaft Wirkliche kann, sobald es gewußt wird, nicht als nichtwirklich gedacht werden. Denn es wird eben dadurch als wahrhaft Wirkliches gewußt, daß es gewußt wird als ein solches welches nicht beliebig als wirklich und auch als nicht wirklich gedacht werden könne, sondern darum als ein Wirkliches gewußt wird weil es als ein solches in das Denken eintritt. Daß es gewußt wird, geht von ihm aus. — Indem aber der

Mensch weiß von wahrhaft Wirklichem, weiß er von Urwirklichem, als dem woraus alles Wirkliche seine Wahrheit hat. In seinem Wirklichkeitsbewußtsein ist das Wissen von dem Urwirklichen der eigentliche Haltungspunct. Von wahrhaft Wirklichem wissend weiß er also von einem Wesen welches alle Wesenhaftigkeit des endlichen Daseins trägt, und woran oder woraus Alles sein Wesen hat. So entsteht ihm der Begriff Gottes als des Urwesens, des Wesens aller Wesen.

Und indem er weiß von Bedingtem aber Wahrem, weiß er von Bedingendem, das als ursprünglich Bedingendes das selbst nicht Bedingte, also das Unbedingte ist. Denn in dem Begriffe des Bedingten liegt, daß es ist durch ein Bedingendes. Das kann zwar, im Besondern, wieder ein Bedingtes sein; und so kann sich eine Reihe von Bedingtem darstellen: daß aber jedes Glied derselben ein Bedingendes ist für das folgende — also seine bedingende Kraft — die hat es von der die ganze Reihe durchdringenden bedingenden Wirksamkeit, welche als solche nicht die eines besondern Gliedes, sondern die eines ursprünglich Bedingenden ist. So entsteht dem Menschen der Begriff Gottes als des Urgrundes aller Dinge.

Beide Begriffe fallen in einen zusammen, wenn der Mensch das Urwesen denkt als das woraus Alles entsteht, das also auch der Urgrund ist; und den Urgrund als das woraus alles sein Wesen hat, das also auch das Urwesen ist. Und es muß Beides als eines gedacht werden. Denn der Grund, als wirklicher, wahrer Grund, ist nicht zu denken als der nicht Wesen sei. Er wäre, als solcher, nichts.

Nicht also von dem Endlichen und Bedingten als von einem für sich Seienden, oder doch als von einem solchen von dem er zunächst und gesondert wisse, kommt der Mensch zu dem Urwirklichen und Unbedingten hinüber; noch weniger von dem bloßen Gedanken des Endlichen und Bedingten aus; also überhaupt nicht durch einen Schluß, wiefern man dadurch von Einem zu einem Andern, von jenem innerlich Geschiedenen, hinüber zu kommen meinen könnte: sondern von der Gewißheit der wahren Wirklichkeit des Endlichen und Bedingten, die als solche

das Wissen von dem Urwirklichen als dem Urgrunde in sich trägt.

Durch die Verdeutlichung des Begriffes Gottes als des unbedingten Wesens und Grundes ergeben sich:

1) die unbedingte Selbstständigkeit Gottes, als das Stehen Gottes in sich selbst, da er seinen Grund nicht außer sich hat; also auch die unbedingte Unabhängigkeit.

2) die unbedingte Ewigkeit Gottes, als das Sein Gottes aus sich und in sich: also auch, negativ gefaßt, das Nichtentstandensein und Nichtvergehen, überhaupt die Unzeitlichkeit Gottes, die aber, als Unzeitlichkeit des Urwesens welches der Urgrund ist, alle Zeitlichkeit trägt und gründet, sich in der Unendlichkeit der Zeit erweisend.

3) die unbedingte Unveränderlichkeit Gottes. Er ist sich selbst gleich, ist was er ist. In ihm ist kein Entstehen und Vergehen, und kein Wechsel von Bestimmungen.

4) die unbedingte Wesensfülle Gottes, als des Wesens aller Wesen, in welchem keine Mangelhaftigkeit und keine Beschränktheit ist.

Für sich betrachtet gewähren zwar diese in dem Begriffe Gottes als des unbedingten Wesens und Grundes enthaltenen Gedanken nur eine unfruchtbare Erkenntniß: durch die nähere Bestimmung aber des Begriffes Gottes in seinem Weltverhältnisse erweisen sie sich als die Grundlage aller Gotteserkenntniß.

Anm. Auf den Begriff Gottes als des Urwesens, das alle Wesenhaftigkeit, also alles wahre Sein in sich trägt, gründet sich der sogenannte ontologische; und auf den Begriff Gottes als des Urgrundes, der sogenannte kosmologische Beweis des Daseins Gottes. Jener, der für sich allein nur den Begriff Gottes als des Urwesens, der Ursubstanz, enthält, erweitert sich in der Verbindung mit diesem zu dem Begriffe Gottes als des Urwesens welches der Urgrund der Welt ist. Für sich allein gibt der ontologische Beweis nur den Begriff Gottes als der Ursubstanz, in welcher (nach dem Verhältniß der Inhärenz) Alles enthalten sei (den Begriff des allerrealsten Wesens). In der Verbindung aber mit dem kosmologischen Beweise bestimmt sich der Begriff des allerrealsten Wesens zu dem Begriffe eines Wesens welches der wirkende Grund, die Kraft, aller Wahrheit und Wesenhaftigkeit sei. Und es ist dieser Be-

griff, von welchem aus sich auch die Möglichkeit einer wenn gleich bedingten Selbstständigkeit der Weltwesen ergibt.

Diese Beweise haben ihre Gültigkeit, wiefern sie als Bestrebungen betrachtet werden das ursprüngliche Wissen des Menschen von Gott, dem Urwesen und Urgrunde, für den Verstand zu verdeutlichen. Sie gelten aber nicht, wenn dabei die Meinung wäre durch sie von dem bloßen Denken Gottes zu seiner Wirklichkeit hinüber zu gelangen.

123.

Gott als das urgeistige Leben, erkannt aus dem Menschen und aus der Außenwelt.

Der allgemeine Gedanke Gottes als des Urwesens und Urgrundes kann aber dem Menschen nicht für einen befriedigenden Gottesbegriff gelten. Das Bewußtsein von Gott, das er unentwickelt in sich trägt, findet sich dadurch keineswegs genügend ausgesprochen. Er bedarf der bestimmten Entwickelung, und sie ergibt sich ihm zunächst aus ihm selbst, aus seinem Leben. Denn indem er von Gott weiß als von seinem Urgrunde und Urwesen, so weiß er von ihm als von dem Grunde seines Wesens, aus dem er ist was er ursprünglich oder in Wahrheit ist. Des Menschen Wesen aber ist sein ursprüngliches Leben. Indem es von sich weiß als von Leben das ursprünglich, wesentlich, Leben ist, weiß es von sich als von Leben aus Leben. Gott also, sein Urgrund und Urwesen, ist sein Urleben. Es ist aber Leben aus dem Urleben, indem es das was es wesentlich, ursprünglich, ist, aus ihm ist. Das also ist in ihm aus Gott, ist also urwesentlicher, göttlicher Art. Es ist aus Gottes Wesen in ihm, und nun sein Wesen. Daran also hat es und darin weiß es von Gottes Wesen. Da es nun wesentlich, ursprünglich, geistiges Leben ist: so weiß es eben damit in sich von Gott als dem urgeistigen Leben. In des Menschen Geiste, und überhaupt darin daß Geist in der Welt ist, erweiset sich dem Menschen Gott als der Urgeist. Und da das Menschenleben seiner Geistigkeit bewußt ist als seiner selbst wiefern es sich wesentlich und ursprünglich als Denken und Wollen erweiset: so ist es auch des urgeistigen Lebens bewußt, als des Lebens

10

welches das Urdenken und das Urwollen und die Einheit von beidem ist.

Anm. Darum ist einseitig sowohl die Lehre daß die Philosophie sei die Erkenntniß der Gedanken Gottes (Hegel), als auch die, daß sie sei die Erkenntniß der freien Thaten Gottes (Schelling's neuere Lehre?). Sie ist Beides in Einem.

Es bestätigt sich dieser Begriff Gottes dem Menschen durch die Geistigkeit die sich seinem Geiste in der Naturwelt darstellt. Sie erscheinet ihm als durchdrungen von einem geistigen Wirken, das des Stoffes mächtig ist, und ihn in unendlich mannichfaltigen Weisen gesetzlich und zweckmäßig auswirkt und bildet. Und da er innerlichst weiß von Gott als dem geistigen Urgrunde und Urgeiste seines geistigen Lebens: so vertieft und verklärt sich ihm nun auch der Begriff des Naturwirkens zu der Erkenntniß daß auch dessen eigentliches Wesen ein geistiges Wirken sei, hervorgehend aus urgeistigem Grunde. Es erweiset sich ihm Gott, das urgeistige Leben, auch in der Natur.

Anm. Das ist die Bedeutung des sogenannten physikotheologischen oder teleologischen Beweises des Daseins Gottes. Für sich allein genüget er nicht zur Begründung der Gotteserkenntniß; wohl aber in der Verbindung mit dem ontologischen und kosmologischen Beweise. Denn in ihm ergänzet sich der Begriff Gottes als des Urwesens welches der Urgrund der Welt ist, zu dem Begriffe Gottes als des Urwesens welches durch Geistigkeit der Urgrund der Welt ist, d. i. zu dem Begriffe Gottes als des urgeistigen Lebens.

124.

Zeitliche Bildung des Begriffes Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt.

Von dieser Grundlage aus bildet sich dem Menschen der Begriff Gottes in seinem Verhältnisse zu der Welt. Er liegt nicht wie ein fertiger Begriff in der Seele des Menschen, ist ihm in diesem Sinne nicht angeboren. Sondern, so wie überhaupt das Wesen des zeitlichen Menschen seine Kraft ist Mensch zu sein: so ist auch das in seinem Wesen enthaltene Wissen von Gott seine Kraft von Gott zu wissen, als eine ursprüngliche Wissensmöglichkeit; die als eine nicht bloße,

sondern wirkende Möglichkeit das Bedürfniß ihrer Entwickelung erzeuget, und sich im Streben zu ihrer Verwirklichung erweiset. Bedinget aber ist diese Verwirklichung durch die Tiefe und Reinheit des Sinnens womit der Mensch zu sich selbst einkehrt und sich der Außenwelt zuwendet.

125.

Gott als der Schöpfer der Welt.

Gott als der geistige Urgrund der Welt ist ihr Schöpfer. Sie ist aus ihm nach Stoff und Form, das Eine mit dem Andern, durch sein Denken und Wollen. Sein Denken ist sein Wollen, und sein Wollen ist schöpferisch, weil es die Selbstbestimmungsthätigkeit des Urwesens ist. Darum sind seine Gedanken die Wesen der Dinge der Welt. Sie sind, jedoch nicht räumlicher Weise, vorgetreten aus Gott ihrem Grunde, als fortwirkende schöpferische Principien; und so die zeitliche Welt, die Welt der Erscheinungen, aus sich erzeugend, und dieselbe mit Gott vermittelnd. So bildet sich in der Betrachtung der Gedanke der urbildlichen Welt als der zunächst und unmittelbar in Gott stehenden Welt der Wesen; und jedes Wesen ist eine Kraft aus Gott, die nun da an ihrer Stelle im Ganzen und in Angemessenheit zu derselben, von sich aus, also in Selbstständigkeit, aber in einer von Gott aus bedingten Selbstständigkeit, wirket und sich entwickelt.

Damit daß die Welt aus Gott ist, besteht sie zeitlicher Weise durch ihn. Denn die Schöpfung ist keine zeitliche und zeitlich abgeschlossene That, sondern ein ewiges Wirken, und seine Ewigkeit erweiset sich in unendlicher Zeitlichkeit. Die Zeit, als die Form des Wirkens überhaupt (I, 22), ist auch die Form des Urwirkens, des göttlichen, schaffenden Willens. Es erweiset sich in ihr. Nicht unterzulegen ist also zwar die Zeitlichkeit dem Begriffe des lebendigen Gottes, dem Begriffe Gottes in seiner Thätigkeit; aber nicht von ihm zu trennen. Es stehet also die Welterhaltung in der Weltschöpfung.

Eben so die Weltregierung, als das unbedingte Walten des Gottesgeistes in der Welt. Denn der Wille Gottes ist in

der Welt als ihr Urgesetz. Es ist nicht ein ihr von außenher aufgelegtes Gesetz, sondern das urlebendige Gesetz, das sie, indem es sie selbst von sich aus setzt, von dem Innersten aus durchdringet, und sich in und mit ihr verwirklicht und vollbringet.

126.

Folgerungen und genauere Bestimmungen.

1) Zufolge dieses Begriffes Gottes ist das Verhältniß Gottes zur Welt, da er ihr Urgrund und Urwesen ist, nicht als ein räumliches und zeitliches zu denken. Gott ist nicht außerhalb der Welt, als neben ihr im Raume; auch nicht innerhalb derselben, als zu ihr gehörig, an seinem Orte in ihr. Und die Schöpfung der Welt ist nicht so zu denken daß Gott die Welt in einer bestimmten Zeit erschaffen, und in den Raum an ihren Ort gestellet habe: als sei Zeit und Raum schon ohne die Welt mit ihm gewesen, oder als habe er zuerst die Zeit und den Raum geschaffen, und dann die Welt hineingelegt. Sondern damit daß die Welt aus Gott ist, sind auch ihre Daseinsweisen, Zeit und Raum, aus ihm, und sein Wirken in der Welt ist eben damit ein Wirken welches sich zeitlicher und räumlicher Weise in ihr kund thut.

2) Es ergibt sich ferner aus dem rechten Begriffe Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt daß die Welt nicht vor Gott liegt wie ein gemachtes Werk, dessen Wesen ein bloßer Mechanismus ist. Dann wäre sie nur eine Zusammenfügung von todten Dingen, in Bewegung gesetzt durch einen für sie äußern Willen, zu einem für sie äußern Zweck. Kein Leben wäre dann in ihr, kein Insichsein und kein Fürsichsein, auch keine Ahnung von Gott, und kein Bedürfniß ihn zu erkennen, und keine Möglichkeit seine Offenbarung zu vernehmen. Sondern eben damit daß Leben in ihr ist, daß sie von Leben durchwirkt ist, und an ihm ihre wahre Wirklichkeit hat, erweiset sich ihr Verhältniß zu Gott als eine innere Verbindung. Denn das Leben kann nicht gemacht werden, sondern es ist; das entstandene aus dem ursprünglichen, das zeitliche aus dem ewigen, das Leben in der Welt aus Gott dem Urleben als dessen Wirkung. Sie stehet in

ihm, und er erweiset sich in ihr; sie ist aus ihm, aber darum nicht ausgetreten aus ihm, und kann nicht aus ihm austreten. Sie würde eben damit in die Starrheit des Todes, oder vielmehr in die Vernichtung fallen.

Ist denn aber nicht Gott der Grund zwar der Welt, aber nicht ihr Wesen? — Gott ist nicht das Wesen der Welt als solcher, denn das ist die Gemeinschaft der endlichen Dinge. Aber die Welt ist, was sie ist, aus Gott, hat ihr Wesen aus ihm, ihrem Grunde. Er ist also ihr Urwesen eben damit daß er ihr Grund ist, ihr wahrer, wirklicher, nicht bloß gedachter Grund.

3) Aus der Erkenntniß Gottes als des urgeistigen Lebens, das der Welt Grund ist, geht die Erkenntniß der Gesetzlichkeit welche die Welt durchdringet hervor. Aus seinem Denken ist was in ihr wahr, und aus seinem Wollen was in ihr recht ist. Aus ihm sind sowohl die Gesetze des Seins und Geschehens, als auch die Gesetze des Denkens, Wollens und Handelns. Er ist also auch das Urprincip der Einstimmung dieser Gesetze zu einander in der Welt; so daß also was in der Welt gedacht wird aus Gottes Denken, und was in ihr gewollt wird aus Gottes Wollen, auch wirklich ist oder geschiehet.

Hiermit ergibt sich die eigentliche Bedeutung des moralischen Beweises für das Dasein Gottes. Sie ist die, daß sich in ihm das Wissen von Gott, als dem geistigen Urgrunde, und also auch dem Gesetzgeber zugleich der physischen und der ethischen Welt, in der Hinsicht ausspricht, als es die Erwartung der Einstimmung zwischen Sittlichkeit und wahrer Glückseligkeit begründet. Diese Erwartung ist selbst nur jenes Wissen in der Beziehung auf die Zeitlichkeit.

4) Wie der Mensch der Begriff und der Wille seiner Welt ist, so ist Gott der Begriff und der Wille der Welt; aber mit dem wesentlichen Unterschiede, daß die Welt des Menschen mit ihm, die Welt Gottes aber aus ihm ist. Darum ist Gott von dem Innersten aus aller Dinge unbedingt mächtig. Er ist eben damit Allem gegenwärtig, und ist allwissend, da umgekehrt alles ihm, also auch seinem Wissen gegenwärtig ist. Er ist die Liebe, als der Urgrund alles Lebens und aller Le-

bensbeseligung. Die Unveränderlichkeit seines Willens, als des Wesens und Gesetzes des Guten in der Welt, ist seine Heiligkeit; und wiefern durch sein Wirken das Rechte bestehet, das Unrecht aber untergehet, seine Gerechtigkeit. Ueber den göttlichen Willen die Vernunft als das Princip seiner Gesetzlichkeit setzen, um dem Vorwurfe auszuweichen daß man den Willen Gottes als Willkür denke, heißt über Gott selbst hinauswollen. Denn Gottes Wille ist Gott selbst. Er ist an sich selbst vernünftig, eben damit daß er als der unveränderliche heilig ist, und ist als solcher der Urquell aller Gesetzlichkeit und damit aller Vernünftigkeit in der Welt. Seine Weisheit ist die Erweisung seiner Geistigkeit in der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung und des Weltlaufes. Es sind das Begriffe des Begriffes Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt.

127.

Ineinsfassung.

Fassen sich nun diese Betrachtungen über Gott und sein Verhältniß zur Welt in Eins, so ergibt sich folgendes:

Gott ist der Geist des Alllebens, seiner selbst und von sich aus aller Dinge mächtig. Sie sind aus ihm durch seinen Willen, und sein Wille ist das lebendige Urgesetz und die lebendige Urkraft der Welt. Nicht geschieden ist also die Welt von Gott, ist aber von ihm zu unterscheiden. Auch wird Gott nicht erst in und mit der Welt, als wäre das Urprincip der Welt ein dunkler, unfreier Grund, aus welchem erst in und mit der Welt und durch sie hin der bewußte und freie Gott, der Geist, sich erzeugen müßte. Aber auch die Welt ist nicht in irgend einer Zeit durch den Willen Gottes in's Dasein getreten, sondern ist und bestehet durch ihn in aller Zeit.

128.

Andere Lehren.

Andere, theils sinnlich befangene, theils einseitige Lehren von Gott in seinem Verhältnisse zur Welt, sind folgende:

1) Gott ist die Seele der Welt; eine Lehre entsprun-

gen aus dem Bewußtsein des Menschen von dem Verhältnisse seiner Seele zu seinem Leibe. Nach der Verschiedenheit dieses Bewußtseins wird Gott dabei gedacht entweder als das in der Welt, als einem lebenden Wesen, treibende, empfindende, bildende, begehrende, denkende Lebensprincip, d. i. als eine allgemeine Naturseele; oder als das freie Princip der Bewegungen und Formen; oder als die allgemeine Weltharmonie; oder als der alles durchwirkende ätherische Naturgeist.

2) Gott ist der Urquell der Welt, die Welt ist von ihm ausgeflossen in Abstufungen. Das wird entweder mehr sinnlich gedacht, wie Licht aus Licht, nämlich zunächst aus Gott dem Urlichte, dem Quell alles Lichts, das reinste Licht, dann immer mehr verkörpertes; oder mehr geistig, als gehe die Welt aus Gott hervor, wie der Gedanke aus dem Geiste, das Wort aus dem Gedanken, u. s. w.

2) Die Lehre daß Gott Alles, die Welt also nicht wesentlich von ihm verschieden sei (Pantheismus). Dabei wird die Welt gedacht entweder als der Strom der Verwandlungen Gottes (sinnlicher Pantheismus); oder als bloßer Schein, hervorgehend aus dem bewegten Vorstellen des Menschen, also als eine Mannichfaltigkeit leerer Vorstellungen; oder als der Inbegriff der Bestimmungen Gottes welcher als das Wesen, und zwar entweder bloß als Sein, oder bloß als Geist, oder als Substanz welche Ausdehnung und Denken sei, gedacht wird (metaphysischer Pantheismus). Entsprungen ist die erste Art aus der Auffassung der Welt als des unendlichen Werdens, und der Annahme eines in Allem Werdenden, als des Princips der Welt. Die zweite und dritte sind aus dem Verstande hervorgegangen, nämlich aus dem Begriffe des Wesens oder der Substanz als des absoluten Seins. Nach der ersten dieser Lehren ist die ganze Welt nur Natur, und Gott nur Naturprincip. Es ist dann eigentlich nichts, weder Gott noch etwas in der Welt. Die zweite und die dritte Lehre empfehlen sich, wiefern sie die Wesenhaftigkeit aller Dinge feststellen. Aber 1) es besteht mit ihnen nicht das Bewußtsein der, wenn gleich bedingten, doch wahren Selbstständigkeit des Menschen. 2) Das Absolute wird

in ihnen angenommen als behaftet mit dem Endlichen. 3) Unbeantwortet bleibt dabei die Frage: Woher das bewegte Vorstellen, oder die Erscheinungsweisen oder Modificationen Gottes, und ihr Wechsel? überhaupt: Woher die Bewegung und das Streben? Unerklärt auch bleibt 4) was die Erscheinung oder die Wesensbestimmung eigentlich sei, da das Wesen Alles ist.

Verwandt mit diesen Lehren ist die, daß Gott der Geist erst in der Welt werde, aus Gott der Natur, als dem ewigen Grunde seiner Existenz, den er in sich trage. Dabei wäre vorerst zu erklären, wie überhaupt das Geistige aus dem Nichtgeistigen werden könne. Und dann müßte ja doch, zufolge dieser Lehre selbst, Gott, wenn man nicht annehmen will daß er zu einer bestimmten Zeit zu werden angefangen habe, vor aller bestimmten Zeit geworden sein, sich im Dasein vollendet haben.

Eine wesentlich verschiedene Lehre ist 4) folgende: Gott ist die freie Ursache der Welt; er hat sie aus einer ewigen Materie gebildet (Dualismus). Entsprungen ist diese Lehre aus dem Gegensatze von Thun und Sein, von Freiheit und Natur, und aus dem Grundsatze: aus Nichts wird Nichts; in Verbindung mit dem Bewußtsein wie der Mensch Ursache von etwas ist. Die Materie wird dabei gedacht als der Weltstoff; und zwar entweder als etwas bloß Leidendes, absolut Bestimmbares, oder auch mit einiger inwohnenden Kraft oder Bestimmtheit. Aber die Materie wäre dann auch absolut: zwei Absolute anzunehmen in Beziehung auf einander, widerspricht sich, sie würden sich beschränken. Sagt man dagegen, die Materie, als das bloß Leidende, könne nicht beschränken: so muß man auch zugeben daß sie als solche nichts Wirkliches sei, also auch nichts außerhalb des bildenden Urgeistes, nichts von ihm verschiedenes.

129.

Von der Frage was Gott an sich sei.

Was aber ist Gott — nicht in seinem Weltverhältnisse — sondern an sich, seinem Wesen nach?

Gott ist nicht an sich, als wäre er ohne die Welt,

oder von ihr geschieden; und was sich in der Welt von ihm offenbaret, das ist er selbst, ist sein Wesen. Denn Gott ist seine Thätigkeit: seine Thätigkeit aber ist die weltschaffende und sich in der Welt, ihrer Wirkung, offenbarende.

Darum kann man auch nicht sagen daß Gott in der Welt seinen Willen, aber nicht sein Wesen offenbare. Denn sein Wille ist sein Wesen, ist die weltschaffende geistige Kraft. Eben damit also daß Gott in der Welt seinen Willen offenbart, offenbart er sich selbst in ihr. Und wie er selbst, so ist sein Wille unveränderlich.

Damit ergibt sich zugleich die Unstatthaftigkeit der Speculationen über Vorgänge im göttlichen Wesen vor der Weltschöpfung. Sie verzeitlichen und vermenschlichen den Begriff Gottes, als habe Gott in irgend einer Zeit sich entschlossen eine Welt zu schaffen, und sei dann darüber mit sich zu Rathe gegangen.

Zu solchen unstatthaften Speculationen gehören auch diejenigen durch welche man eine Dreieinigkeit in dem Wesen der Gottheit an sich, nämlich vor der Schöpfung, oder doch abgesehen von der Schöpfung, beweisen will. Sie sind entweder Denkbestrebungen in welchen man Undenkbares zu denken strebt, wie wenn man über den Begriff Gottes, des Unwirklichen, hinausstrebend, Gott als den sich selbst Erzeugenden zu denken vorgibt, und davon Gott als den Erzeugten, und Gott der Beides in Einem sei, unterscheiden will. Oder es sind Unterscheidungen von Bestimmungen, Eigenschaften, oder Kräften der menschlichen Seele, übergetragen auf das Wesen der Gottheit; oder solche Unterscheidungen welche bloße Gedankenauseinandersetzungen sind, und in der Beziehung auf Gott als wirkliche Unterschiede in seinem Wesen gelten sollen: wie wenn man von der Auseinandersetzung des Gedankens des Selbstbewußtseins aus in dem göttlichen Wesen Gott als den Denkenden unterscheidet von Gott dem Gedachten, und von Gott der Beides in Einheit sei; oder wenn man von dem Persönlichkeitsgedanken ausgehend damit die nicht einmal an sich haltbare Behauptung verbindet daß

etwas nur Person sein könne, wenn ihm eine andere gleiches Wesens gegenüberstehe; eine dritte wird dann als die nothwendige Vermittelung hinzugedacht. Dahin würde auch die an sich richtige Behauptung gehören daß in dem Gedanken des urgeistigen Lebens als des sich selbst bestimmenden, ein Unterschied gesetzt, und wieder aufgehoben werde: wenn man das von dem Wesen Gottes wie es an sich sei, abgesehen von der Schöpfung, behaupten wollte. In dem Begriffe Gottes des Schöpfers aber hat diese Lehre ihre reale Bedeutung. Denn in der Wirklichkeit sind die Selbstbestimmungen des urgeistigen Lebens unmittelbar zugleich die Setzungen der Weltwesen. Ueberhaupt: Nur in der Betrachtung Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt findet die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ihre Haltung. Denn darin läßt sich unterscheiden, aber nicht scheiden, Gott als der Urgrund der Welt, von Gott wiefern er in der Welt da ist, sich in ihr offenbarend, und sie in aller Zeit erlösend und geistigend durchwirkt. Es ist von dieser Betrachtung aus daß sich sagen lässet: Die Dreieinigkeit Gottes ist die Geschichte Gottes; richtiger: Die Erkenntniß der Dreieinigkeit Gottes ergibt sich, wenn man die Welt und ihre Geschichte von Gott aus begreift.

Zu jenen haltungslosen Speculationen gehören ferner und vorzüglich auch diejenigen welche durch die Fragen: Konnte Gott nicht auch die Welt nicht schaffen wollen, oder eine andere Welt schaffen wollen? veranlaßt werden. Durch solche Fragen wird das Verhältniß Gottes zur Welt in das Gebiet des bloß Möglichen, als des bloß Denkbaren, versetzt. Die göttlichen Gedanken aber sind wesenhaft, sind Wirklichkeitskräfte, nicht bloße Gedanken. Das Wirkliche ist der Grund und Boden des wahrhaft Möglichen und Nothwendigen, und das Wirkliche zu begreifen, es als Wirkliches von seinem innersten, wirkenden und also selbst wirklichen Grunde aus zu erkennen, soweit sie es vermag, ist die Aufgabe der Philosophie. Gott will die Welt, und zwar diese Welt: dabei ist stehen zu bleiben. Der Schöpferwille ist als das Urwirkende selbst das Urwirkliche; ihm ist kein bloßes Willensvermögen vorauszusetzen. Es

wäre ein Wille der nicht will, also kein wirklicher Wille, wäre ein Wille der sich selbst erst zum wirklichen Willen machen müßte.

Zweiter Abschnitt.

Von Gott aus zu der Welt und zu dem Menschen.

130.

Die Begründung des Begriffes der Welt von dem Begriffe Gottes aus.

Gott als das lebendige Urwesen welches das Wesen aller Wesen ist, und als der lebendige Urgrund aus welchem alle sind und das sind was sie sind, wird zugleich in der Beziehung auf die Mannichfaltigkeit als der ewig wirkende Grund ihrer Vereinigung erkannt. Von seiner Einheit aus ist die Einheit in ihnen, da er als das Urwesen und die Urkraft von allen der in allen wirkende, alle durchwirkende und von allen aus wirkende ursprüngliche Lebensgeist ist. Seine Einheit erweiset sich in ihrer Gemeinschaft. Von ihm aus sind sie mit einander, nicht als gleichgültig gegen einander, sondern in lebendiger Wechselwirkung, einander bedürfend und zu einander hinstrebend; so jedoch daß sie zugleich in ihrer Mannichfaltigkeit bestehen, nach dem Grade der Selbstständigkeit die jedes von ihm aus hat. Von Gott aus also sind mit ihrer Verbindung zugleich ihre Verbindungsweisen, welches die ewig-zeitlichen Gesetze sind, in welchen ihre Wechselwirkung eben damit fortgeht daß sie von ihm durchwirkt werden. So begründet sich von Gott aus der Begriff der Welt als der gesetzlich lebendigen Gemeinschaft aller endlichen Dinge.

Es wird zugleich die Liebe die in der Welt ist, nämlich die Zuneigung und das Vereinigungsstreben der endlichen Wesen zu einander, von ihrem Grunde aus verstanden, als in ihr

seiend von der Einheit des Urlebens aus, in und aus welchem sie in ihrer Verschiedenheit mit einander vereinigt sind. Sie wird dann zugleich erkannt als die **Seele des Weltlebens**.

Mit dem Begriffe der Welt aus Gott ergibt sich zugleich die Erkenntniß der **festen Gründung der Welt**. Sie steht nicht in Zufälligkeit, nicht in Willkür und Beliebigkeit, sondern in einem ewigen unveränderlichen Willen. Er ist der Grund der Gesetzlichkeit welche die Welt durchdringet, und wodurch sie besteht, und erweiset sich in dieser Gesetzlichkeit; so wie sich die Urfülle des göttlichen Wesens, die innere Unendlichkeit Gottes, in der **Unendlichkeit der Welt** erweiset.

131.

Wie insbesondere die Selbsterkenntniß des Menschen von dem Begriffe Gottes aus tiefer begründet wird.

So erkennet der **Mensch** auch **seines Lebens ursprüngliche Gründung und Sicherung aus Gott** seinem Schöpfer. Er ist aus ihm was er ist, an seiner Stelle in der Welt, ist mit der Weltabtheilung an deren Spitze er steht, als ihr Begriff und Wille von Gott aus, welcher der Begriff und Wille des Ganzen ist. Und Gott selbst vermittelt sich durch ihn diese Weltabtheilung, indem er sie durch ihre Daseinsmannichfaltigkeit hin in Eins fassend, das Wesen des Menschen setzt. Es ist also der Mensch ursprünglich nicht von Gott geschieden, sondern selbst göttlichen Wesens, da sich Gott, das urgeistige Leben, in dem Menschen und als der Mensch für diese Weltabtheilung erweiset. — Eben so die andern geistigen Wesen die an der Spitze der andern Weltabtheilungen stehen.

Mit dieser Erkenntniß ergibt sich dem Menschen die Erkenntniß des **Ursprunges der allgemeinen Formen und Gesetze seines Denkens und Wollens**. Da er sich derselben als der **ursprünglichen** Thätigkeitsweisen seines geistigen Lebens bewußt ist, also als solcher die ihm von seinem Grunde herauf wesentlich und nothwendig sind: so ist er sich derselben bewußt als der Formen und Gesetze die in ihm sind aus Gott, dem urgeistigen Leben, das seines geistigen Lebens Grund und

Wesen ist. Wie kein Wandel in dem Urwesen ist, so ist auch in diesen Formen und Gesetzen kein Wandel. Sie sind des urgeistigen Lebens ewiger Wille, sind die ewige Setzung seines Denkens und Wollens in die Welt. Darum auch sind sie dieselben für alle geistig Lebenden in der Welt.

Aus dieser Erkenntniß quillet 1) die Zuversicht des Menschen zu seinem Geiste, wiefern er sich thätig erweiset in seinen ursprünglichen Formen und Gesetzen, d. i. die Zuversicht des Menschengeistes zu sich selbst, wiefern er sich getreu bleibt, oder der Glaube des Menschen an seine Vernunft. Diese Zuversicht geht nämlich hervor aus der Gewißheit daß die Urvernunft, der Urgeist, das Princip der Welt, und also alles Vernünftige in der Welt aus Gott ist.

Anm. Es versteht sich von selbst, daß hier die Vernunft des Menschen nicht etwa das bloße Denkvermögen, sondern das Höchste in der Geistesthätigkeit überhaupt, oder vielmehr den Geist selbst der aus Gott im Menschen ist, bedeutet. Durch sie wird gedacht was wahr, und gewollt was recht ist.

Aus dieser Erkenntniß quillet 2) die Ehrfurcht des Menschen im Innersten seines selbstbesonnenen Lebens für die ursprünglichen Gesetze der Wahrheit und des Rechts. Denn seine Seele weiß daß sie das urthätige Wirken des Urgeistes in ihr sind. Darum keine Forderung des Beweises ihrer Gültigkeit, sondern unbedingte Heiligachtung und Hingebung.

132.

Die Vollkommenheit der Welt, und wie sie mit dem Uebel in der Welt besteht.

Aus dem Begriffe Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt ergibt sich ferner die Ueberzeugung von der Vollkommenheit der Welt. Sie ist vollkommen, da sie ihr Dasein aus dem urgeistigen Leben hat, in welchem keine Mangelhaftigkeit und kein Unvermögen ist.

Es gilt aber die Behauptung der Vollkommenheit der Welt 1) nur von der ganzen Welt; 2) zunächst von der ursprünglichen Welt, von der zeitlichen nur in ihrer Vollendung.

Darum widerstreiten die Unvollkommenheiten, oder die Uebel in der Welt, weder dem Begriffe der Vollkommenheit der Welt, noch dem Begriffe Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt. Denn sie sind entweder Unvollkommenheiten der endlichen Wesen als solcher; oder Unvollkommenheiten in der zeitlichen Welt, theils des freien, theils des natürlichen Lebens, theils des freien und natürlichen Lebens in ihrer Beziehung auf einander.

1) Die Beschränktheit der endlichen Wesen als solcher widerstreitet nicht weder der Vollkommenheit der Welt, noch der Idee Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt, weil kein endliches Wesen das Ganze der Welt sein kann. Es ist oder wird alles in der Welt wirklich was in ihr sein kann, und jedes Ding ist in seinem Dasein vollkommen, wenn es ist was es an seiner Stelle im Ganzen sein kann und sein soll.

2) Die Unvollkommenheit geistiger Lebenserweisungen endlicher Weltwesen bestehet theils in Schwäche, theils in Einseitigkeit, theils in Verkehrtheit. Schwäche und Einseitigkeit sind entweder die Folge von der Beschränktheit des endlichen Wesens an seiner Stelle in der Welt, oder sind zeitlich, also vorübergehend. Die Verkehrtheit ist Willkür oder Eigenwille, und entstehet wenn die Freiheit ihren Grund, ihr Gesetz, nicht anerkennet, und die bloße Lust des endlichen Wesens sich zum Gesetze macht. Da aber kein Denken und kein Wollen in der Welt wahre Wirksamkeit hat, das nicht aus Gottes Denken und Wollen hervorgeht: so vernichten alle gesetzlose und sündhafte Gedanken und Bestrebungen sich selbst, und können die Vollkommenheit der Welt nicht aufheben; widerstreiten auch nicht dem Begriffe Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt, weil sie nicht aus Gott kommen.

Wie aber bestehet es mit der Heiligkeit und Güte Gottes, solche Wesen zu schaffen die so böse, so verkehrt werden konnten? — Antwort: Es hätten ohne das keine geistige Wesen in der Welt sein, die Welt hätte also keine Lebens- und Gottesoffenbarung sein können. Denn die geistigen Weltwesen sind a) als lebendige Wesen in der Welt besondere Wesen, haben eine Mitte und Einheit ihres Lebens in sich, haben Selbststän-

digkeit, obgleich nur bedingte und relative. Als freie Weltwesen b) sind sie solche deren Leben für sein zeitliches Dasein aus Gott des Vermögens der Selbstbestimmung theilhaftig ist, also des eignen zeitlichen Daseins mächtig sein kann. Nun also können sie mit dieser Freiheitskraft sich bestimmen, entweder zu leben aus dem was ihres Lebens Grund und Wesen ist — wodurch dann ihre Freiheit ursprünglichen Inhalt bekommt, ihr Wollen und Handeln wesenhaft und lebenskräftig wird; oder aus sich als besondern Wesen zu leben, wodurch sie also in die Gefahr kommen zu denken und zu wollen was nicht einstimmig ist zu dem Denken und Wollen Gottes, ja auch wohl was demselben widerstreitet. Thun sie dieses, so sind sie, so viel an ihnen ist, aus der Wahrheit und Wesenhaftigkeit ausgetreten, und in die Falschheit und Nichtigkeit gerathen. Ihre Freiheit, dann scheinbar ganz unbedingt, ist bloße Willkür geworden, und fällt auch leicht in den Dienst der Naturtriebe, die dann, durchdrungen von dem kranken Selbstständigkeitsbestreben, oft zu unnatürlicher Lust werden.

3) Die natürlichen Uebel oder die Leiden sind Folgen theils der Wechselwirkung worin die Dinge der Welt mit einander stehen, theils der Nichtvollendung der Lebensentwickelung, theils und vorzüglich der Einseitigkeit und Verkehrtheit der freien Lebenserweisungen. Die ersten werden durch die Vollendung der Einstimmung der Dinge zu einander aufgehoben; die zweiten durch die Vollendung ihrer Entwickelung; die dritten durch die Vernichtung des Bösen mit seinen Folgen.

So können auch 4) die Uebel welche in Uneinstimmigkeit des freien und des natürlichen Lebens und Daseins ihren Grund zu haben scheinen, insbesondere die Mühseligkeit der Daseinserhaltung aus der Natur, und die ungleiche und oft der Würdigkeit nicht zu entsprechen scheinende Vertheilung von Glückseligkeit, dem Begriffe Gottes und der Vollkommenheit der Welt nicht widerstreiten, da sie im Grunde und im Ganzen nicht statt finden, und also auch zeitlicher Weise verschwinden werden.

Anm. Von den Erklärungen der Unvollkommenheiten in der Welt von einem ursprünglichen Dualismus.

133.

Der Begriff der zeitlichen Welt.

Es ergibt sich ferner aus der Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zu der Welt eine größere Klarheit und Tiefe der Erkenntniß der zeitlichen Welt. Sie ist, für sich gefaßt, die Welt des Werdens und des Strebens: aus ihrem Grunde aber gefaßt ist sie die unendliche Bewegung in der ewigen Ruhe. Denn nicht ein anfangs- und endloser Strom ist die Welt: dann wäre nur das Werden, und das bloße Werden ist nichts: sie wäre also nichts. Das Ewige wäre dann hingerissen, verschlungen in Zeitlichkeit. Die Welt ist vielmehr das volle wirkliche Lebenssein in unendlicher Lebendigkeit. Als Lebenssein ist sie kein starres Sein, sondern durchdrungen von Thätigkeit und Bewegung. Alles Werden aber steht im Sein, alles Denken im Wissen, alles Streben im Willen, überhaupt alle Zeit in der Ewigkeit.

Das Vortreten des Werdens, des Strebens, die Uebermacht der Zeitlichkeit ist nur relativ wahr, nur für eine auf einen Theil der Welt gerichtete Betrachtung. Eine solche aber ist die gewöhnliche Weltbetrachtung des Menschen. Denn in seinem Leben und in seiner Lebenssphäre herrscht das Streben vor. Darum ist auch sein Weltbewußtsein in der Zeitlichkeit befangen. Doch weiß er daß die zeitliche Welt überhaupt, und auch seine zeitliche Welt, und er mit ihr, in der ewigen stehet, und von ihrem Grund und Wesen aus, von Gott aus, Wahrheit und Wesen hat. Er weiß daß auch in seiner zeitlichen Welt, was in ihr aus der Tiefe kommt, geschiehet durch Gottes Willen.

Was in der zeitlichen Welt zufolge ihrer ursprünglichen Gesetzlichkeit geschiehet, wird als Schicksal gedacht, wenn diese Gesetzlichkeit bloß äußerlich, nämlich als bloße Nothwendigkeit des Geschehens, aufgefaßt wird. Es wird als Folge eines göttlichen Rathschlusses gedacht, wenn es als Folge des göttli-

chen Denkens und Wollens gedacht wird. Und dieser Gedanke wird, wenn er in die Zeitlichkeit des Vorstellens versetzt wird, zum Gedanken der Vorherbestimmung alles dessen was geschieht. Der Grundinhalt aber des Bewußtseins von dem Weltverhältnisse Gottes in Beziehung zu der zeitlichen Welt ist dieser: Alles was wahrhaft geschiehet, geschiehet aus dem zeitlos gegenwärtigen Willen Gottes.

Fragt man: Wie bestehet damit des Menschen freie Wirksamkeit? so ist zu antworten: Was der Mensch will aus Gott, das will nicht bloß der Mensch, sondern auch Gott: es geschiehet also. Des Menschen Wille hat dann Wirksamkeit. So wirkt der Mensch frei mit zum Weltendzweck. Was der Mensch will nicht aus Gott, das geschiehet nicht, wiefern es nur der Mensch will.

So geschiehet also auch in der Geschichte des Menschen überhaupt (der Geschichte der Menschheit), ungeachtet der Verwirrungen zu welchen Willkür und Unverstand verleiten mag, und durch sie hindurch, vermittelst ihrer Vernichtung, der Wille Gottes.

134.

Begriff der Geschichte des Menschen.

Es ergibt sich eben damit der Begriff der Geschichte des Menschen. Sie stehet in der Weltgeschichte. Die Weltgeschichte aber, oder die fortgehende Lebendigkeit der zeitlichen Welt, ist der Fortgang des Wirkens des schöpferischen Willens, der sich von den Weltwesen aus die durch ihn gesetzt sind im Dasein verwirklicht. Die Geschichte des Menschen also ist die zeitliche Verwirklichung des Menschenwesens an seiner Stelle im Ganzen. Durch das Menschengeschlecht hin wozu es sich entwickelt, strebt es zu einem Dasein in welchem es ganz sei was es zu sein die ursprüngliche Kraft ist, und dieses Streben hat seinen Erfolg durch den schöpferischen Willen, den Willen des Urlebens, das sich an dieser Stelle seiner Schöpfung zum Menschenwesen selbst bestimmt hat, und nun von ihm aus es im Dasein ausschaffend als der wahre Menschenwille fortwirkt.

135.

Die Unsterblichkeit der Person.

In dem Grade als in einem Menschen der Menschengeist, welcher das Wesen des Menschen aus Gott ist, sich verwirklicht, in demselben Grade ewiget sich sein Leben. In ihm tritt der Menschengeist durch die irdische Natur hin empor, und fasset sich in sich selbst. So bildet sich in ihm über der Natur eine sich selbst besitzende Lebensmitte und Lebenseinheit, die von sich aus durch Selbstbestimmung als eine freie Kraft in die Natur wirket. Als solche sich selbst wissend hat sie das Persönlichkeitsbewußtsein, ist der Geist, das wahre Ich, das wahre Selbst dieses Menschen. Aus der Natur, durch sie hin, über sie empor getreten, wird es nicht hingenommen in den Lauf und Wechsel des Naturdaseins, sondern stehet über ihm sich selbst gleich, dasselbe.

Aber es tritt nicht so aus der Natur über sie empor, daß es sich von ihr losrisse und schiede: dann würde der Geist in dem Leben dieses Menschen kein Dasein, als ein Sein nach außen zu und im Aeußern, gewinnen. Das Eingehen des Geistes in Natur und das Durchgehen durch sie ist vielmehr das, daß sich das Leben durch Selbstbestimmung vermannichfaltigt, indem so der Geist bestimmte Natur annimmt und in ihr zu sich selbst kommt, sich ihrer von sich aus ermächtigend: so individualisirt er sich und gewinnet weltliche Wirklichkeit. Denn er tritt damit in eine bestimmte Stelle der Welt ein, und steht in ihr und von ihr aus durch seine Daseinsbestimmtheit, also durch seine Natur, in Gemeinschaft mit seiner Außenwelt. Eben damit geht er auch mit seiner Natur, welche seine Vermittelung mit der Außenwelt macht, in ihre Veränderungen ein, da sie sich, um diese Vermittelung zu machen, mit ihr ausgleichen muß. Immer unabhängiger aber wird die geistige Mitte eines solchen Menschen von diesen seinen Naturdaseinsveränderungen, je mehr in ihm das Leben zu sich selbst kommt. Sie werden für dasselbe immer unwesentlicher. Er lebt immer mehr ein unsterbliches Leben: unsterblich nicht bloß im negativen, sondern auch im po-

sitiven Sinne, nämlich sich selbst gleich, unverändert, ewig als nichtsterblich in seiner Geistigkeit, die sein Wesen ist: veränderlich, zeitlich in seiner Richtung zur Außenwelt hin, in seiner Leiblichkeit, die sein äußeres Dasein ist: also ein ewig-zeitliches Leben. Das Streben des geistigen Lebens, als solches weltliche Wirklichkeit zu gewinnen, hat in ihm sein Ziel erreicht. Es ist in ihm durch die Bestimmtheit seiner weltlichen Verwirklichung zu einer Seele geworden, einer Seele aber in welcher es sich selbst besitzt, welche Geist ist, und sich als solcher von sich aus hat und hält in ihrem Naturdasein. Das ist die Unsterblichkeit der Person.

Die Unsterblichkeit der Person aber ist zugleich eine individuelle Unsterblichkeit, wenn dieser Ausdruck recht verstanden wird. Denn nicht in einer bis in's Aeußerste hin starren Daseinsbestimmtheit besteht die lebendige Individualität — das wäre vielmehr das Dasein eines Todten — sondern darin dasselbe zu sein in stetem Wandel (§. 34—38). Zu unterscheiden aber ist zwischen der Individualität einer Person, und der Individualität eines Naturlebendigen. In jener ist das Leben sich in sich selbst fassend ein selbstinnerliches, und lebt nun in ihr zunächst von sich aus. Sie hat also das Princip ihrer fortgehenden Lebendigkeit zunächst in sich. Darum hat und hält sie sich im Wechsel derselben von sich aus, und geht aus einer Daseinsperiode in eine andere dadurch über daß sich ihr unvergängliches Wesen, das in ihr aus Gott ist, sein äußeres Dasein, d. i. seine Daseinsbestimmtheit, von sich aus erneuert. In dieser aber ist das Leben nicht zum Selbstbegriffe und zur Selbstmacht emporgetreten, sondern erweiset sich in ihr unmittelbar von der allgemeinern Natur aus, von welcher aus sie sich gebildet hat. Darum wird sie ganz hingenommen in den Wechsel des Daseins, durch welchen die Natur fortgehend sich selbst erneuert. Jene nur ist eine Individualität im vollen Sinne des Wortes, eine in sich selbst stehende, selbstständige Lebendigkeit.

Aber nur dann und sofern hält sie sich in dem Wechsel des Daseins von sich aus, wenn und wiefern sie selbst sich

hält in ihrem Urgrunde aus dem sie ist was sie in Wahrheit ist, also nur als eine von ihm bedingte Selbstständigkeit. Will sie sich so in sich selbst zurückziehen, daß sie sich zugleich aus diesem Urgrunde, aus dem sie Wirklichkeit und Wahrheit hat, heraussetzt: so versetzt sie sich eben damit in Unwirklichkeit und Falschheit, und vernichtigt also sich selbst.

Sie hält sich in ihrem Urgrunde, wenn sie sich hält in der Vermittelung mit ihm d. i. in dem menschgewordenen göttlichen Wesen. Denn zunächst entstehet die Individualität des Menschenlebens dadurch daß das urgeistige Leben die allgemeine menschliche Natur, d. i. diejenige die durch die Stelle der Erde in der Welt bestimmt ist, annimmt, und also zum Gottmenschen wird; und dann weiter dadurch daß es in den einzelnen Menschen die Daseinsbestimmtheiten annimmt deren Mannichfaltigkeit in der allgemeinen Sphäre des Menschendaseins stehet, und darin bedinget ist, in allen den Menschen also in welchen der Gottmensch lebendig wird. Sie sind da nur mit ihm, von ihm aus: er ist da nur mit ihnen, in ihnen.

134.

Die Idee des Ganzen als des Reiches Gottes.

So entspringet die Idee der Vollendung der zeitlichen Welt. Sie ist die Gewißheit daß die unendliche Lebensbewegung, wiefern sie von Gott ausgehet, und also dem Grunde und Wesen nach schon in sich trägt worauf sie gehet, das nämlich was sich in ihr und durch sie nach außenzu verwirklichen will, zu ihrem Ziele gelangen, und dann von Befriedigung durchdrungen sein wird; daß dann also die innere ursprüngliche Welt auch zur äußern geworden, und eben damit die Zeit zurückgenommen sein wird in die Ewigkeit, und alles Leben in vollendeter Lebendigkeit leben wird aus Gott dem urgeistigen Leben. Dann wird Gott Alles in Allem sein, nicht durch Rückkehr aller Dinge, als durch ein Versinken derselben, sondern durch ihre wahre und volle Lebendigkeit. Und die Welt ist dann das Reich Gottes.

Es ist das Reich der Wahrheit, der Liebe und der Freiheit.

In ihm stehet was in Gott und aus Gott lebet, was ihm vereinigt und aus ihm selbstständig ist. Da ist kein unbefriedigtes Sehnen und Streben. Ausgeschieden ist aus ihm durch die weltrichtende Gerechtigkeit Gottes und in Vernichtung gefallen was böse ist mit seinen Wirkungen.

In ihm steht auch der Mensch, der durch das Walten der Liebe und Gerechtigkeit Gottes aus der Entfremdung in welche die Selbstsucht führt, gerettet, in Gott und aus Gott das Leben der wahren Freiheit lebt. Die ganze Menschenlebendigkeit stehet in ihm mit allen ihren ursprünglichen Formen, wie sie mit einander von der Einheit des Menschenwesens aus, das in allen lebendig ist, die Gemeinschaft des Menschendaseins ausmachen.

So verkläret sich dem Menschen von dem Begriffe Gottes aus der Begriff des Ganzen.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

de la Haye-

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Suabedissen, David Theodor August,

Die Grundzüge der Metaphysik

Marburg 1836

Ph.sp. 814 c
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044527-2